મજમુદાર મણિશંકર જટાશંકર કીકાણી ગ્રંથમાળા નં. ૬.

# એરિસ્ટોટલનું નિકોમેકીઅન

# નીતિશાસ્ત્ર.



ઇંગ્લિશ દ્વારા ગુજરાતીમાં ઉતારનાર,

મણિશંકર રતનજી ભટ્ટ, બી. એ.,

ભાવનગર.

છપાવી પ્રસિદ્ધ કરનાર,

ગુજરાત વર્નાક્યુલર સોસાઇટી તરફથી,

પારેખ હીરાલાલ ત્રીભુવનદાસ બી. એ.

આસિસ્ટંટ સેક્રેટરી, અમદાવાદ.



આવૃત્તિ ૧ લી. પ્રત ૧૦૦૦.

સંવત ૧૯૬૮. સને ૧૯૧૨.

કીમત બાર આના.

અમદાવાદ.
ધી "ડાયમંડ જ્યુબિલી" પ્રીન્ટીંગ પ્રેસમાં
પરીખ દેવીદાસ છગનલાલે છાપ્યું

મજમુદાર મણિશંકર જટાશંકર કીકાણી ગ્રંથમાળાનો

# ઉપોદ્‌ઘાત.

કાઠીઆવાડના તત્ત્વજ્ઞાની મજમુદાર મણિશંકર જટાશંકર કીકાણીની યાદગીરી કાયમ રાખવા સારૂ જુનાગઢમાં એક સ્મારક ફંડ કરવામાં આવ્યું હતું. તે ફંડમાં ભરાએલા રૂ. ૨૦૦૦ ગુજરાત વર્નાક્યુલર સોસાઇટીના ટ્રસ્ટમાં સન ૧૮૮૬ ની સાલમાં તે ફંડના સેક્રેટરીઓએ સોંપ્યા હતા, તેની સાડા ત્રણ ટકાની સરકારી પ્રોમીસરી નોટો સોસાઇટીએ લીધેલી છે. તેના વ્યાજમાંથી ન્યાય, મીમાંસા, વેદાંત વગેરે સંસ્કૃત પુસ્તકો ઉપરથી ભાષાન્તરરૂપે અથવા અસલ ગ્રંથો, તેમજ ઇંગ્રેજી પુસ્તકો ઉપરથી ન્યાય ( લૉજિક ), અર્થશાસ્ત્ર, રશાયણ શાસ્ત્ર, ખગોળ વગેરે વિષયો ઉપર પુસ્તકો લખાવવાનો ઉદ્દેશ છે. તે અન્વયે આજ સુધીમાં સદરહુ ફંડ ખાતેથી પારિતોષિક આપીને નીચેનાં પુસ્તકો રચાવી, "મજમુદાર મણિશંકર જટાશંકર કીકાણી ગ્રંથમાળા" તરીકે ગુ. વ૦ સોસાઇટીએ છપાવી પ્રસિદ્ધ કર્યાં છેઃ—

| | |
|---|---|
| ૧. દર્શન શાસ્ત્ર સંબંધી ચર્ચા. | ૦—૩—૦ |
| ૨. પાતાંજલ યોગ દર્શન. | ૨—૦—૦ |
| ૩. શ્રી બ્રહ્મસૂત્ર શાંકર ભાષ્યાનુવાદ, પ્રથમ ભાગ. | ૫—૦—૦ |
| ૪. શ્રી બ્રહ્મસૂત્ર શાંકર ભાષ્યાનુવાદ, દ્વિતીય ભાગ. | ૫—૦—૦ |
| ૫. યૂરોપમાં બુદ્ધિ સ્વાતંત્ર્ય. | ૦-૧૨—૦ |
| ૬. એરિસ્ટોટલનું નિકોમેકીઅન નીતિ શાસ્ત્ર. | ૦-૧૨—૦ |

**અમદાવાદ** તા. ૧૫-૧૦-૧૨

**ગુજરાત વર્નાક્યુલર સોસાઇટીની ઑફિસ.**

# પ્રસ્તાવના.

ગુજરાતી વાંચનાર આલમની સેવામાં એરિસ્ટોટલ કૃત આ પ્રખ્યાત ગ્રન્થ રજુ કરતાં મને સન્તોષ થાય છે. મને આશા છે કે ભાષાન્તરના દોષો ઉદારતાથી નિભાવી લેવામાં આવશે.

આ ભાષાન્તરમાં મેં કેવળ **પીટર્સ**ના અનુવાદ ઉપર આધાર રાખ્યો છે. ભાષ્યનો તો પ્રયત્નજ ઇષ્ટ ગણ્યો નથી; પણ બીજી આવૃત્તિનો કોઈ વાર પ્રસંગ આવશે, તો **પીટર્સ** ઉપરાન્ત બીજા અનુવાદકોના ઉપયોગથી ભાષાન્તરને વધારે સરલ અને સાચું બનાવી શકાશે. હાલ જ કેટલી સફ-લતા મળી છે, તે હું પોતે જો કે સારી રીતે જોઇ શકું છું, તોપણ એ સમ્બન્ધી કંઈ વધારે કહેવાનું હોય તો તે મારા વાંચનાર માટે રાખી આ મોટા ગ્રન્થની છોટી પ્રસ્તાવના હું પૂરી કરૂં છું.

**મણિશંકર રત્નજી ભટ્ટ,**
**અનુલેખક.**



# સૂચિપત્ર.







# एरिस्टोटलनुं निकोमेकीअन नीतिशास्त्र.

## પ્રકરણ ૧ લું

### ઉદ્દેશ.

**૧. માણસ જે કરે છે તે સર્વમાં તે ઉદ્દેશ અગર સાધન તરીકે કોઇક હિતને શોધે છે.**

દરેક કળા અને દરેક પ્રકારની તપાસ, અને તેમજ દરેક કર્મ અને આશય, કોઇક હિતને લક્ષ્ય કરતાં જણાય છે; અને તેટલા માટે એમ કહેવાયું છે તે બરાબર છે, કે હિત તે છે, કે જે દરેક વસ્તુનું લક્ષ્ય છે.

પણ આ લક્ષ્યો અથવા ઉદ્દેશોમાં એક ભેદ દેખાય છે. કોઇ વાર કોઇક શક્તિની પ્રવૃત્તિને લક્ષ્ય કરવામાં આવે છે, અને કોઇ વાર એ પ્રવૃત્તિ ઉપરાંત અમુક પરિણામ પણ લક્ષ્ય હોય છે. અને જ્યાં ક્રિયા ઉપરાંત ઉદ્દેશ હોય છે, ત્યાં પરિણામ શક્તિની પ્રવૃત્તિ કરતાં બહેતર હોય છે.

હવે કર્મો ઘણા પ્રકારનાં અને કળાઓ તથા શાસ્ત્રો પણ ઘણાં છે, તેટલા માટે એ ફલિત થાય છે કે ઉદ્દેશો પણ ઘણા છે; ઉ. ત. આરોગ્ય વૈદ્યકનો ઉદ્દેશ છે, વહાણો વહાણ બાંધવાના હુનરનો, વિજય લડાઇની કળાનો, અને દ્રવ્ય અર્થકળાનો.

પણ જ્યારે આમાંનાં કેટલાંએક કોઇ અમુક કળા અથવા શાસ્ત્રને અધીન કરાય,–જેમકે લગામો અને બીજો સવારીનો સામાન બનાવવાનું સવારની કળાને, અને એ કળા ફરી, સિપાઇ બીજું જે કરે છે તે સર્વ સહિત લડાઇની કળાને, અને એ પ્રમાણે આગળ,–ત્યારે પ્રધાન કળાનો ઉદ્દેશ ઉતરતી કળાઓના ઉદ્દેશો કરતાં હમેશાં વધારે ઇષ્ટ હોય છે, કારણ કે તેની ખાતર આની પ્રવૃત્તિ છે. અને ઉદ્દેશ કેવળ શક્તિની પ્રવૃત્તિનો

હોય, કે તે ઉપરાંત કોઇક વસ્તુનો હોય, તોપણ આ તો ઉપરના દાખલાઓમાં છે તેમ ખરૂં છે.

## ૨. ઉદ્દેશ હિત પોતે છે; આ અને તેનું શાસ્ત્ર રાજનીતિ આપણો વિષય છે.

જો ત્યારે આપણે જે કરીએ તેમાં કોઇક ઉદ્દેશ એવો હોય કે જેને આપણે તેની પોતાની ખાતર ઇચ્છીએ, અને બીજા બધાને આનાં સાધનો તરીકે પસંદ કરીએ, પણ દરેક ઉદ્દેશને કંઇ બીજાના સાધન તરીકેજ ઇચ્છી ન શકાય ( કારણકે એમ તો અનવસ્થા થાય, અને ઇચ્છા વ્યર્થ તથા લક્ષ્યહીન રહે ),—તો એ ખુલ્લું છે કે તે ઉદ્દેશ હિત પોતે અથવા બધા પદાર્થોમાં શ્રેષ્ઠ હોવો જોઇએ. અને ખરેખર વ્યાવહારિક દૃષ્ટિથી આ હિતને ઓળખવાની આપણને ઘણી અગત્ય છે; કારણકે તો આપણો ચોક્સ નિશાન ઉપર તાકતા તીરંદાજોની માફક ઇષ્ટ વસ્તુ મેળવવાનો વધારે સંભવ થાય.

જો આ આમ હોય, તો તે હિત શું છે એ સ્થૂલ રીતે દર્શાવવાનો આપણે યત્ન કરવો જોઇએ, અને પ્રથમ તો કળાઓ અને શાસ્ત્રોમાં તે કોને અધીન છે એ દર્શાવવાનો.

એમ લાગે છે કે એ વિષય તે સર્વોપરિ કળા અથવા શાસ્ત્રનો હોવો જોઇએ, કે જેને મુખ્ય કળા અથવા મુખ્ય શાસ્ત્રનું નામ સર્વથી વધારે ઉચિત હોય.

હવે રાજનીતિ× એવું શાસ્ત્ર લાગે છે. કારણકે એ શાસ્ત્ર ચોકસ કરે છે કે રાજ્યને કયાં શાસ્ત્રોની જરૂર છે, અને દરેક માણસે કયાં શાસ્ત્રોનો અભ્યાસ કરવો. અને કેટલી હદ સુધી; અને ઊંચામાં ઊંચી કળાઓ

× એરિસ્ટોટલ આપણે વાપરીએ છીએ તે કરતાં વધારે વિસ્તૃત અર્થમાં રાજનીતિ શબ્દ વાપરે છે; તેમાં માનવ જીવનનું આખું ક્ષેત્ર આવી જાય છે, કારણ કે માણસ તત્ત્વતઃ સામાજિક છે; તેને નિશ્ચિત કરવાનું છે કે (૧) હિત શું છે?—આ પુસ્તકનો પ્રશ્ન—અને (૨) આ હિતના વૃદ્ધિને માટે કાયદો શું કરી શકે ?—આ પછીના પુસ્તકનો પ્રશ્ન, જે ખાસ કરીને "રાજનીતિ" કહેવાય છે: સરખાવો પ્રકરણ ૧૦, ૯.

પણ એ શાસ્ત્રને અધીન કરાતી આપણે જોઇએ છીએ, જેવી કે અર્થકળા, વકતૃકળા અને લડાઇની કળા.

હવે જ્યારે એ બીજાં વ્યાવહારિક શાસ્ત્રોનો ઉપયોગ કરે છે, અને ઉપરાંત માણસે શું કરવું જોઇએ તથા શું ન કરવું જોઇએ એ પણ નિયત કરે છે, તેટલા માટે તેના ઉદ્દેશમાં બીજાઓના ઉદ્દેશોનો સમાવેશ થવો જોઇએ, અને એ ઉદ્દેશ માણસના યથાયોગ્ય હિતનો હોવો જોઇએ.

કારણકે જોકે આ હિત વ્યકિત અને રાજ્ય બન્નેને વાસ્તે એક છે, તોપણ રાજ્યનું હિત પ્રાપ્ત કરવામાં અને ટકાવી રાખવામાં ઉભયતઃ વધારે ભવ્ય અને પૂર્ણ લાગે છે, અને જોકે વ્યકિતની ખાતર આ સેવા કરતાં પણ માણસ રાજી થાય, તોપણ એક પ્રજાને માટે અને ઘણાં રાજ્યોને માટે એ સેવા કરવી વધારે ઉમદા અને વધારે દૈવી છે.

આ ત્યારે પ્રસ્તુત પૃચ્છાનું લક્ષ્ય છે, કે જે એક પ્રકારની રાજકીય પૃચ્છા છે.

## ૩. ચોકસાઇ વિષયમાં શકય નથી, તેમ અભ્યાસકે માગવાની નથી, જેને અનુભવ અને કેળવણીની જરૂર છે.

આપણા વિષયમાં આવી શકે તેટલી ચોકસાઇ જો આપણે પ્રાપ્ત કરી શકીએ તો આપણે સંતોષ માનવો જોઇએ; કારણકે જેમ બધા પ્રકારની કારીગિરીમાં તેમજ બધા પ્રકારની વિચારણામાં સફાઇની સરખી કોટિ હોઇ શકે નહીં.

હવે ઉમદા અને વાજબી વસ્તુઓ (જેની સાથે રાજનીતિને નિસબત છે તે) એટલી ભિન્નભિન્ન અને એવી અચોકસ છે, કે કેટલાએક માણસો તો એવું ધારે છે કે આ ભેદો માત્ર સાંકેતિક છે, પ્રાકૃતિક નથી.

હિત શું છે એ બાબતમાં પણ એવીજ અચોકસાઇ છે, કારણકે સારી વસ્તુઓ વારંવાર માણસોને હાનિ કરે છે; હાલની પહેલાં પણ માણસો દ્રવ્યથી પાયમાલ થયા છે, અને હિમ્મતથી કેટલાએકે જાન ગુમાવ્યા છે.

આપણો વિષય આવો અને તેની વસ્તુ આ પ્રકારની હોવાથી જો આપણે સત્યને સ્થૂલ રીતે અને બાહ્ય રેખામાં દર્શાવી શકીએ તો, અને

જે બાબતો અચળ નિયમોને અધીન નથી તેવીમાં જો માત્ર સમ્ભવિત સાધનોમાંથી સમ્ભવિત અનુમાનો સુધીજ આપણે પહોંચી શકીએ, તો આપણે સંતોષ પકડવો જોઇએ.

વાંચનારે પણ આ વાત ધ્યાનમાં રાખીને મારાં વચનો સમજવાં ઘટે છે; કારણકે કેળવાયેલા માણસની એ નિશાની છે કે તે કોઇ પણ વિષયમાં વિષયને ઘટે તેટલી ચોકસાઇનીજ અપેક્ષા રાખે છે; ગણિતશાસ્ત્રી પાસેથી સમ્ભવિત તર્ક સ્વીકારવો, અને વકતા પાસેથી શાસ્ત્રીય સિદ્ધતા માગવી, એ બંને સરખાં બુદ્ધિવિરુદ્ધ છે.

હવે, દરેક માણુસ પોતે જે જાણતો હોય તે વિષય સંબંધી નિર્ણય બાંધી શકે છે, અને તેનો "સારો પરીક્ષક" કહેવાય છે—એટલે કે જ્યારે તે કોઇ ખાસ બાબતમાં કેળવાયેલો હોય ત્યારે તે ખાસ બાબતનો, અને જ્યારે તેણે સર્વદેશી કેળવણી મેળવી હોય ત્યારે (બીજા કશા વિશેષણ વગર) "સારો પરીક્ષક" કહેવાય છે. અને તેટલા માટે કોઇ પણ જુવાન માણુસ રાજનીતિનો અભ્યાસક થવાને પાત્ર નથી, કારણ કે તેને ઝિન્દગીનાં કામકાજનો અનુભવ ન્યૂન હોય છે, કે જે રાજનીતિમાં પાયો અને ચર્ચાવિષય છે.

વળી, જુવાન માણુસ પોતાની લાગણીઓથી ચલિત થવાને પાત્ર છે, તેટલા માટે જે અભ્યાસનું લક્ષ્ય વૈજ્ઞાનિક નહીં પણ વ્યાવહારિક છે તેથી તેને કશો લાભ થશે નહીં.

પણ આ બાબતમાં લક્ષણમાં જુવાન હોવાની ગણના વર્ષોમાં જુવાન હોવાના સરખીજ છે; કારણકે જુવાન માણુસની અમાત્રતા કંઇ વખતને લીધે નથી, પણ એ કારણથી છે કે લાગણી તેના જીવનને શાસે છે, અને તેની બધી ઇચ્છાઓને પ્રેરે છે. આ લક્ષણના માણસો પોતે જે જ્ઞાન મેળવે છે તેથી વ્યવહારમાં કશું ફળ નિપજાવતા નથી, જેમ આપણે જેમને અનિગ્રહી કહીએ છીએ તેઓમાં જોઇએ છીએ; પણ જેઓ પોતાની ઇચ્છાઓ અને કર્મોને વિવેકથી પ્રેરે છે તેઓને આ બાબતોના જ્ઞાનથી ઘણો લાભ થશે.

ત્યારે આટલી તો પ્રસ્તાવના થઈ, એટલે કે અભ્યાસક માટે, અને અમે જે કહીએ તે કેવા ભાવથી તેણે સમજવું જોઇએ તે માટે, અને અમે કયા ઉદ્દેશને લક્ષ્ય કરીએ છીએ તે માટે.

## ૪. માણસો સંમત થાય છે કે હિત સુખ છે, પણ સુખ શું છે એ બાબતમાં જૂદા પડે છે.

હવે, જ્યારે સર્વ જ્ઞાન અને સર્વ આશય અમુક હિતને લક્ષ્ય કરે છે, ત્યારે આપણે જેને રાજનીતિનું લક્ષ્ય કહીએ છીએ તે શું છે; અથવા, બીજા શબ્દોમાં, બધાં ઉપલભ્ય હિતોમાં સર્વોપરિ કયું છે ?

હું ધારૂં છું કે તેના નામ સંબંધી તો લગભગ બધા માણસો એકમત છે; કારણકે પ્રાકૃતો અને સંસ્કૃતો સૌ કહે છે કે એ સુખ છે, અને માને છે કે " સારી રીતે રહેવું " એજ " સુખી " થવું.

પણ આ સુખ છે શું એ બાબતમાં તેઓ જૂદા પડે છે, અને ફિલસુફો તેનું જે વિવેચન આપે છે તે પ્રાકૃતો આપતા નથી.

પ્રાકૃતો તેને અમુક ગોચર અને સાદી વસ્તુ ધારે છે, જેવી કે ખુશી અથવા દોલત અથવા કીર્ત્તિ; એક માણસ તેને એક વસ્તુ ધારે છે, અને બીજો બીજી, અને ઘણી વાર એકજ માણસ જૂદે જૂદે વખતે જૂદૂં જૂદૂં ધારે છે,—બિમારી પછી સુખ આરોગ્ય, અને ગરીબાઇમાં સુખ દોલત; અને જ્યારે તેમને પોતાના અજ્ઞાનનું ભાન વધારે થાય છે, ત્યારે પોતે ન સમજી શકે તેવી ભવ્ય વાતો જેઓ કરતા હોય તેમને તેઓ સૌથી વધારે વખાણે છે.

બીજી તરફ, કેટલાક ફિલસુફોએ એવું વિચાર્યું છે કે, આ છૂટી છૂટી હિત વસ્તુઓ ઉપરાંત, એક " નિરપેક્ષ " હિત પણ છે, કે જે સૌ છૂટી છૂટી વસ્તુઓના હિતપણાનું કારણ છે.

બધાં પ્રચલિત મતોનું વિવેચન કરવાથી થોડોજ લાભ થાય, તેટલા માટે અમે જે મતો સર્વથી વધારે લોકપ્રિય છે, અથવા જે બુદ્ધિમાં કંઇ પાયો ધરાવે છે, તે તરફજ ધ્યાન આપશું.

## કેળવાયેલા લક્ષણનો માણસ જે હકીકતો સ્વીકારે છે તે ઉપરથી આપણે વિચારણા ચલાવવી જોઇએ.

પણ આ સ્થળે પદ્ધતિના ભેદ તરફ દષ્ટિ કરવાનું આપણે ભૂલવું જોઇએ નહીં, એટલે કે શરૂઆતનાં સ્થાનો અથવા મૂળતત્ત્વોને સિદ્ધ માનીને પ્રવર્તતી પદ્ધતિની અને મૂળતત્ત્વોને સિદ્ધ કરવાને પ્રવર્તતી પદ્ધતિની વચ્ચે. પ્લેટોનો યોગ્ય રીતે આ પ્રશ્ન કરવાનો રિવાજ હતો, અને સાચો માર્ગ મૂળતત્ત્વોમાંથી છે કે તરફ છે એ પૂછવાનો, જેમકે ઘોડદોડમાં પરીક્ષકો પાસેથી સીમા સુધી અથવા સીમા પાસેથી પરીક્ષકો સુધી દોડી શકાય.

વારૂ, આપણે જે જ્ઞાત છે તેથી શરૂ કરવું જોઇએ. પણ "જે જ્ઞાત છે" તેના બે અર્થ થઇ શકે: "જે આપણને જ્ઞાત છે," જે એક વસ્તુ છે, અથવા "જે જ્ઞાત છે" એટલું માત્ર, જે બીજી વસ્તુ છે.

મને લાગે છે કે આપણે તો આપણને જે જ્ઞાત હોય તેથી શરૂ કરવું જોઇએ, એમ કહેવામાં સલામતી છે.

અને આટલા માટે નીતિ સારી કેળવાયા સિવાય કોઇ પણ માણસ શું ઉમદા અને ન્યાય્ય છે તેનો, એટલે કે રાજનીતિના પ્રશ્નોનો અભ્યાસ કરવાને લાયક થઇ શકતો નથી. કારણકે અસિદ્ધ હકીકત અહીં તો શરૂઆતનું સ્થાન છે, અને જો આ અસિદ્ધ હકીકત કોઇ માણસને પૂરતી સ્પષ્ટ હશે, તો તે કારણ માગશે નહીં. હવે જે માણસની નીતિ સારી કેળવાયેલી હશે તે કાંતો શરૂઆતનાં સ્થાનો અથવા વર્તનનાં મૂળતત્ત્વો સુધી પહોંચ્યો હશે, અથવા તો જ્યારે બતાવવામાં આવશે ત્યારે સહેલાઇથી સ્વીકારશે. પણ જેને પોતાની પાસે નથી, અને જે સ્વીકારતો પણ નથી, તે હેસિઓડ કહે છે તે સાંભળે:*—

"સર્વથી નર તે સારો જાણે જે વસ્તુ આપથી,
તેમ સારો સુણે છે જે ડાહ્યાઓ સૌ રહ્યા કથી;
પણ જે આપથી જાણે ન કશું, ને ન સાંભળે
પરના શબ્દ, તે માનો નકામા નરમાં ભળે."

* "કર્મો અને દિવસો," ૨૯૧-૨૯૫.

## ૫. હિત આનન્દ હોઇ શકે નહીં, તેમ પ્રતિષ્ઠા નહીં, કે સદ્ગુણ નહીં.

હવે આપણે વિષયાન્તરના સ્થાનથી ફરી વિવેચન આગળ ચલાવીએ.

એમ દેખાય છે કે માંણુસો ખરેખર જીવાયેલી ઝિન્દગીઓ ઉપરથી પોતાની હિત અથવા સુખની કલ્પનાઓ મેળવે છે, અને પ્રાકૃત લોકો જેઓ સૈાથી ઓછા સંસ્કૃત હોય છે તેઓ તેને આનન્દ સમજે છે, અને તેટલા માટે ઉપભોગના જીવન કરતાં કશી ઉચ્ચતર વસ્તુને તેઓ લક્ષ્ય કરતા નથી.

કારણકે સર્વથી આગળ પડતા જીવનના પ્રકાર ત્રણ છે; આ ઉપભોગનું જીવન, રાજપુરુષનું જીવન, અને ત્રીજું, ચિન્તનશીલ જીવન.

સાધારણ લોકો પશુઓના જેવા જીવનને પસંદ કરીને પોતે બિલકુલ ગુલામો જેવા છે એમ બતાવી આપે છે, છતાં તેમના વિચારોને પણ વજન આપવું પડે છે તેનું કારણ એ છે કે ઊંચી પદવી ઉપરના ઘણાઓને સાર્ડેનેપેલસ જેવા શોખ હોય છે.

વ્યાવહારિક વૃત્તિવાળા સંસ્કારી માણસો પ્રતિષ્ઠાને પસંદ કરે છે; કારણકે મને લાગે છે કે પ્રતિષ્ઠા રાજપુરુષના જીવનનું લક્ષ્ય છે એમ આપણે કહી શકીએ.

પણ આ તો એવી છીછરી વસ્તુ લાગે છે કે તે આપણે જે શોધીએ છીએ તે હિત ન હોય; કારણકે પ્રતિષ્ઠાનો આધાર તે પામનારાઓ કરતાં તે આપનારાઓ ઉપર વધારે દેખાય છે; અને આપણને એવો ભાસ છે કે હિત કંઇક એવી વસ્તુ છે કે જે ખાસ માણસની પોતાની છે અને જે તેની પાસેથી ખુંચવી શકાય નહીં.

વળી, આ માણુસો પ્રતિષ્ઠાને અનુસરતા જણાય છે તે એવા હેતુથી કે પોતાની ઉત્તમતાની તેમને ખાતરી થાય—એટલું તો ખરૂં, કે સમજુ માણુસો અને તેમને ઓળખનારાઓ તરફથી તેઓ પ્રતિષ્ઠા પામવા ઇચ્છે છે, અને તે પોતાના સદ્ગુણ અથવા ઉત્કૃષ્ટતાને માટે. ત્યારે એ ખુલ્લું છે કે, કંઇ નહીં તો તેમના મત પ્રમાણે સદ્ગુણ તથા ઉત્કૃષ્ટતા પ્રતિષ્ઠા કરતાં બહેતર છે; અને કદાચ પ્રતિષ્ઠાને બદલે આને આપણે રાજપુરુષના જીવનનો ઉદ્દેશ ગણવો જોઇએ.

છતાં સદ્‌ગુણ અથવા ઉત્કૃષ્ટતા પણ એટલી અપૂર્ણ વસ્તુ છે કે આપણે જે શોધીએ છીએ તે ન થઇ શકે; કારણકે અમુક માણસમાં સદ્‌ગુણ હોય, અને છતાં ઉમરભર સૂઇ રહે અથવા સુસ્ત બેસી રહે, અને ઉપરાંત, મોટામાં મોટી આફતો અને પીડાઓનો ભોગ થાય; અને છતાં દલીલની ખાતર કોઇ બોલે તે સિવાય, એમ તો કોઇ નજ કહે કે એવો માણસ સુખી કહેવાય. પણ અહીં અમે આ બાબતોનો વિસ્તાર કરશું નહીં, કારણકે પ્રચલિત પુસ્તકોમાં તેનું પૂરતું વિવેચન હોય છે.

ત્રીજા પ્રકારનું જીવન તે ચિન્તનનું જીવનઃ એ સંબંધી અમે આગળ વિવેચન કરશું.*

નાણાં મેળવવાના જીવન માટે તો એમ કહી શકાય, કે એ કુદરતથી કેવળ વિરુદ્ધ છે; અને એ ઉઘાડું છે કે દોલત એ જેની આપણે શોધમાં છીએ તે હિત નથી, કારણકે તે કોઇક ઇતર વસ્તુના સાધન તરીકેજ ઉપયોગી છે. એમ તો આપણે આનન્દ અને સદ્‌ગુણ અથવા ઉત્કૃષ્ટતાને ઉદ્દેશ તરીકે લઇ શકીએ; કારણકે તે વસ્તુઓ તેમની પોતાની ખાતર પસંદ કરવામાં આવે છે, છતાં એમ દેખાય છે કે એ વસ્તુઓ સુદ્ધાં ઉદ્દેશ નથી, જોકે તેઓ ઉદ્દેશ છે એમ સિદ્ધ કરવાને ઘણો વ્યર્થ યત્ન થયેલો છે.

## ૬. પ્લેટોના અનુયાયીઓ વિરુદ્ધ એવું બતાવતી જૂદી જૂદી દલીલો કે એક સાર્વત્રિક હિત હોઈ શકે નહીં.

હવે આપણે આ વિચારો છોડીને "સાર્વત્રિક હિત" એટલે શું તે વિચારીએ, અને તેની મુશ્કેલીઓ બતાવીએ; જોકે "ભાવનાના સિદ્ધાંત" ના કર્ત્તાઓ સાથેની અમારી મિત્રતાને લીધે આ પ્રવૃત્તિ અમને ગમતી નથી. છતાં અમે ધારીએ છીએ કે અમે લઇએ છીએ તે માર્ગ સાચો છે, અને સત્યની ખાતર જે સર્વથી નિકટ હોય તેનું પણ અમારે બલિદાન આપવું જોઇએ, ખાસ કરીને જ્યારે અમે પોતાને ફિલસૂફ કહીએ છીએ ત્યારે. બન્ને અમને પ્રિય છે, પણ તેમાંએ સત્યને વધારે પસન્દ કરવું એ એક પવિત્ર ફરજ છે.

---

* સરખાવો પ્ર. ૬, ૭, ૧૨, અને પ્ર. ૧૦, ૭, ૮.

પ્રથમ તો, આ મતના કર્તાઓ પોતે જે વસ્તુઓમાં એક બીજીથી પહેલાં હોય તેમાં કોઇ પણ સામાન્ય ભાવનાનો વિધિ કરતા નથી; અને આટલા માટે તેઓ સંખ્યાઓને માટે કોઇ સામાન્ય ભાવનાને માનતા નહીં. હવે હિતને વિધેય તરીકે જેમ પદાર્થોને માટે તેમજ ગુણો તથા સમ્બન્ધોને માટે પણ વાપરવામાં આવે છે. પણ જેને નિરપેક્ષ સત્તા છે, અને જેને આપણે "પદાર્થ" કહીએ છીએ, તે નૈયાયિક દૃષ્ટિએ જે સાપેક્ષ છે તેની પહેલાં છે; કારણકે જે સાપેક્ષ છે તે જાણે કે એક અંકુર છે, અથવા (નૈયાયિક પરિભાષામાં) વસ્તુ અથવા પદાર્થનું એક અસમવાયી લક્ષણ છે. એટલે (એમના પોતાના બતાવ્યા પ્રમાણે) આ હિતોની કોઇ સામાન્ય ભાવના થઇ શકે નહીં.

બીજું, હિત શબ્દ પણ "સત્" અથવા "સત્તા" શબ્દની માફક ઘણી જૂદી જૂદી રીતે વપરાય છે; આપણે તે પદાર્થો અથવા નિરપેક્ષ સત્તાઓને લગાડીએ છીએ, જેમકે પ્રભુને, વિવેકને; ગુણોને, જેમકે સદ્ગુણોને; પરિમાણને, જેમકે મધ્યમ અથવા ઘટિત જત્થાને; સાપેક્ષોને, જેમકે ઉપયોગીને; વખતને, જેમકે તકને; સ્થાનને, જેમકે નિવાસને; ઇત્યાદિ. તેટલા માટે એ સ્પષ્ટ છે કે આ ભિન્ન ભિન્ન પ્રયોગોમાં હિત શબ્દ એકના એક અર્થને બોધતો નથી; કારણકે જો બોધે તો તે બધાં વિધેયોમાં વાપરી શકાય નહીં, પણ માત્ર એકમાં.

ત્રીજું, જો પદ એકાર્થી હોય, તો એકજ ભાવનામાં સમાતી બધી વસ્તુઓનું જેમ એકજ શાસ્ત્ર હોય છે, તેમ બધાં હિતોનું માત્ર એક શાસ્ત્ર થાય; પણ હકીકત તો એ છે કે જે હિતો એક વિભાગમાં આવે છે તેમનાં પણ શાસ્ત્રો ઘણાં છે; ઉદાહરણ તરીકે, યુદ્ધમાં પ્રસંગની સાથે સમ્બન્ધ રાખતું શાસ્ત્ર વ્યૂહવિદ્યા, પણ દરદમાં વૈદ્યક છે; અને યોગ્ય પરિમાણનું શાસ્ત્ર ખોરાકમાં વૈદ્યક, પણ કસરતમાં વ્યાયામ વિદ્યા છે.

ચોથું, તેઓ "નિરપેક્ષ" શા અર્થમાં વાપરે છે તે પૂછી શકાય: "નિરપેક્ષ માણસ" અને "માણસ"માં "માણસ" શબ્દ એકજ અર્થમાં વપરાય છે; કારણકે માણસાઇના સંબંધમાં તેમની વચ્ચે કશો

ભેદ પડશે નહીં; અને જો એમ હોય, તો " નિરપેક્ષ હિત " અને "હિત" ની વચ્ચે હિતપણાના સંબંધમાં પણ કશો ભેદ પડશે નહીં.

પાંચમું, હિતને સનાતન કરવાથી તેઓ તેને કંઇ વધારે હિત કરી શકતા નથી; કોઇ ધોળી વસ્તુ જે લાંબા વખત સુધી ટકે તે જે એકજ દિવસ ટકે છે તેના કરતાં વધારે ધોળી હોઇ શકતી નથી.

પાઇથેગોરસના અનુયાયીઓના સિદ્ધાન્તમાં વધારે સમ્ભાવ્યતા દેખાય છે. તેઓ ( વિરુદ્ધોની યાદીમાં ) એકને બધી સારી વસ્તુઓની સાથે એકજ બાજુએ મૂકે છે ( અને બધાં હિતોને એકતામાં લાવતા નથી ); અને સ્પુસિપ્પસ× પણ આ બાબતમાં તેમને અનુસરતો જણાય છે.

છતાં, આ બાબતો બીજા પ્રસંગને માટે બાકી રાખીએ; પણ મેં જે કહ્યું છે તેનાં સામે એવો વાંધો લઇ શકાય, કે પ્લેટોના અનુયાયીઓ કંઇ પણ ભેદ વગર બધાં હિતોને માટે આ પ્રમાણે બોલતા નથી, પણ એવું માને છે કે જે વસ્તુઓ તેમની પોતાની ખાતર શોધવામાં અને પસંદ કરવામાં આવે છે તેઓ અમુક સામાન્ય રૂપ અથવા આદર્શ પ્રમાણે હિત કહેવાય છે, અને જે વસ્તુઓનું આ હિતોની ઉત્પત્તિ તથા સ્થિતિ તરફ, અથવા તેની વિરુદ્ધની વસ્તુઓને અટકાવવાનું વલણ હોય છે, તેઓ આ હિતોનાં સાધન તરીકે, અને જૂદા અર્થમાં, હિત કહેવાય છે.

એ સ્પષ્ટ છે કે આ પ્રમાણે હિતોના બે વર્ગ થશે: એક વર્ગ જેઓ સ્વતઃ હિત છે તેમનો, અને બીજો જે તેમનાં સાધન તરીકે હિત છે તેમનો. આપણે ત્યારે જે વસ્તુઓ માત્ર ઉપયોગી છે તેમાંથી જેઓ સ્વતઃ હિત છે એવી વસ્તુઓને છૂટી પાડીએ, અને તપાસ કરીએ કે કોઇ સામાન્ય ભાવના અથવા આદર્શ પ્રમાણે તેઓ હિત કહેવાય છે કે કેમ ?

હવે કયા પ્રકારની વસ્તુઓને " સ્વતઃ હિત " કહી શકાય ?

બેશક તે વસ્તુઓને કે જેમને તેમનાં પરિણામની અપેક્ષા વગર પણ આપણે ઇચ્છીએ છીએ, જેવી કે ડહાપણ અને દૃષ્ટિ અને કેટલાક આનન્દો અને કેટલીક પ્રતિષ્ઠા; કારણકે જોકે કોઇ વાર આ વસ્તુઓને સાધન

× પ્લેટોનો ભત્રીજો અને અનુયાયી.

તરીકે પણ શોધવામાં આવે છે, તોપણ જે વસ્તુઓ સ્વતઃ હિત છે તેમની અન્દર તેની ગણના કરવાની કોઇ ના પાડશે નહીં.

જો આને દૂર રાખીએ, તો ભાવના સિવાય કોઇ પણ વસ્તુ સ્વતઃ હિત રહેતી નથી; અને ત્યારે આદર્શ અથવા રૂપ નિરર્થક થઇ પડે છે.

પણ જો આની જે વસ્તુઓ સ્વતઃ હિત છે તેમાં ગણના થાય, તો એમ બતાવવું જોઇએ કે એ સર્વનું હિતપણું સરખા શબ્દોમાં વ્યાખ્યાત કરી શકાય, જેમ સફેતનો અર્થ બરફને અથવા સફેત સીસાને લાગુ કરીએ ત્યારે એકજ હોય છે તેમ.

પણ વસ્તુતાએ, પ્રતિષ્ઠા અને ડહાપણ અને આનન્દ એ દરેકના હિતપણાનો છૂટો અને જૂદો એહવાલ આપવાનું આપણને પ્રાપ્ત થાય છે.

ત્યારે હિત એવો શબ્દ નથી કે જે આ બધી વસ્તુઓને એકજ અર્થમાં અથવા કોઇ એક ભાવના કે રૂપના સંબંધમાં વાપરવામાં આવતો હોય.

પણ ત્યારે આ બધી વસ્તુઓ હિત કહેવાય છે કેમ? કારણકે માત્ર અકસ્માતથી તેમને એક સંજ્ઞા મળેલી દેખાતી નથી. કદાચ કારણ એ હોય કે તે બધી એકજ મૂળમાંથી પ્રભવતી હોય, અથવા એકજ ઉદ્દેશ તરફ બધી સંક્રાન્ત થતી હોય; અથવા કદાચ અમુક સાદૃશ્યથી એમ થતું હોય, જેમ કે આપણે બુદ્ધિને આત્માની આંખ કહીએ છીએ, કારણકે આંખનો જેવો શરીરની સાથે તેવો તેનો આત્માની સાથે સંબંધ છે, અને એ પ્રમાણે.

પણ હાલ આપણે આ પ્રશ્નોને દૂર કરીએ; કારણકે તેમનું વિગતવાર વિવેચન કરવું, એ ફિલસુફીની બીજી શાખાનો વિષય છે.

**જો હોય, તોપણ અહીં તે આપણને મદદગાર થશે નહીં.**

અને એજ કારણ માટે આપણે ભાવના સંબંધી વધારે વિચાર પણ દૂર કરીએ; કારણું કે આ હિત શબ્દ કે જે આ બધી વિવિધ વસ્તુઓને માટે વપરાય છે તેનો સર્વત્ર એકજ અર્થ છે, અથવા આ વિશેષોથી ભિન્ન અમુક નિરપેક્ષ હિત છે, એમ આપણે સ્વીકારીએ, તોપણ એ સ્પષ્ટ છે

કે આ હિત માણસ પ્રાપ્ત કરી શકે એવી જાતની વસ્તુ નહીં હોય, અને આપણે તો પ્રાપ્ત કરી શકાય એવી વસ્તુને શોધીએ છીએ.

કદાચ કોઇ એમ ધારે કે આમ છતાં સાર્વત્રિક હિતને ઓળખવાથી લાભ છે, કેમકે તેથી પ્રાપ્ય અને સાધ્ય હિતો સંબંધી ખબર પડે. એ હિતને આદર્શ લઇને આપણે પોતાનું હિત વધારે સહેલાઇથી ઓળખી શકીએ, અને ઓળખીને મેળવી શકીએ.

ખરેખર આ દલીલમાં અમુક સત્યાભાસ છે, પણ તે પ્રચલિત શાસ્ત્રોથી વિરુદ્ધ જણાય છે; કારણકે જોકે તેઓ સર્વ અમુક હિતને લક્ષ્ય કરે છે અને પોતાની ખામીઓ પૂરવાને મથે છે, તોપણ તેઓ આ સાર્વત્રિક હિત સંબંધી કશી તપાસ કરતાં નથી. અને છતાં જો ભિન્ન ભિન્ન કળાઓ અને શાસ્ત્રોના ઉપાસકોને એથી એટલી બધી મદદ મળે તેમ હોય, તો તેઓ તે જાણે નહીં, તેમ તપાસ પણ ન કરે, એમ બનતું થોડુંજ સમ્ભવિત છે.

અને ખરેખર હું સમજી શકતો નથી કે કોઇ વણકર અથવા સુતારને આ કેવળ હિતના જ્ઞાનથી પોતાની કળામાં શી રીતે લાભ થઇ શકે, અથવા શુદ્ધ રૂપ કે ભાવનાના ચિન્તનથી કોઇ પણ માણસ બિમારને નીરોગી કરવાને કે સેનાને શાસવાને શી રીતે વધારે શક્તિમાન થઇ શકે. કારણકે મને લાગે છે કે વૈદ્ય આરોગ્યને માટે પણ આમ વિવિક્ત પ્રકારે પ્રવૃત્ત થતો નથી, પણ મનુષ્યના આરોગ્યને શોધે છે, અથવા બરાબર બોલતાં કોઇક ચોકસ મનુષ્યના આરોગ્યને, કારણકે તેને વ્યક્તિઓને નીરોગી કરવાનું કામ છે.

## ૭. હિત અન્તિમ ઉદ્દેશ છે, અને સુખ આ છે.

ત્યારે આ બાબતો છોડીને આપણે પાછા પહેલા પ્રશ્ન ઉપર આવીએ, કે જેની આપણે શોધ કરીએ છીએ તે હિત છે શું.

કર્મના જૂદા જૂદા પ્રકારોમાં અને જૂદી જૂદી કળાઓમાં આ હિત જૂદું જૂદું લાગે છે, વૈદ્યકમાં એક અને લડાઇમાં બીજું, અને એ પ્રમાણે. ત્યારે આ દાખલામાં દરેકની અંદર હિત શું છે? બેશક જેને માટે બીજું બધું કરવામાં આવે છે તે. અને તે વૈદ્યકમાં આરોગ્ય છે, લડાઇમાં વિજય

છે, બાંધકામમાં ઘર છે,–દરેક જૂદા દાખલામાં તે જૂદી વસ્તુ છે, પણ હમેશાં, આપણે જે કંઇ કરીએ અને જે કંઇ પસન્દ કરીએ, તેમાં તે ઉદ્દેશ છે. કારણકે હમેશાં ઉદ્દેશની ખાતરજ બીજું બધું કરવામાં આવે છે.

જો ત્યારે માણસ જે કરે છે તે સર્વનો એક ઉદ્દેશ હોય, તો આ ઉદ્દેશ તેજ પ્રાપ્ય હિત સમજવું,–અથવા આ ઉદ્દેશો, જો તે એક કરતાં વધારે હોય તો.

આ વ્યાપ્તિથી આપણી દલીલ ફરી પહેલાના સ્થાન ઉપર આવે છે.* આ વાત વધારે સ્પષ્ટ કરવાને યત્ન કરવો જોઇએ.

આપણે જોઇએ છીએ કે ઉદ્દેશો ઘણા છે. પણ આમાંના કેટલાએક માત્ર સાધન તરીકે પસંદ થાય છે, જેમકે દ્રવ્ય, વાંસળીઓ, અને ઓજારોનો આખો વર્ગ. અને તેથી એ સ્પષ્ટ છે કે બધા ઉદ્દેશો અન્તિમ હોતા નથી.

પણ આપણને લાગે છે કે સારામાં સારી વસ્તુ તો કોઇ અન્તિમ વસ્તુ હોવી જોઇએ.

જો ત્યારે અન્તિમ ઉદ્દેશ એકજ હોય તો તે આપણે જે શોધીએ છીએ તે હોવો જોઇએ,–અથવા જો એક કરતાં વધારે હોય તો તેમાંનો જે સૌથી વધારે અન્તિમ હોય તે.

હવે જે વસ્તુ સ્વતઃ ઉદ્દેશ તરીકે શોધવામાં આવે છે તે જે બીજી કોઇ વસ્તુના સાધન તરીકે શોધવામાં આવે છે તેના કરતાં વધારે અન્તિમ છે, અને જે વસ્તુ કદાપિ સાધન તરીકે પસંદ થતી નથી તે જે સ્વતઃ ઉદ્દેશ અને સાધન બન્ને તરીકે પસંદ થાય છે તેના કરતાં વધારે, અને તે બરાબર અન્તિમ છે કે જે હમેશાં સ્વતઃ ઉદ્દેશ તરીકે પસંદ કરવામાં આવે છે અને સાધન તરીકે કદાપિ નહીં.

બીજી કોઇ પણ વસ્તુ કરતાં સુખ આ વર્ણનને વધારે પ્રતિરૂપ દેખાય છે; કારણકે આપણે હમેશાં તેને તેની પોતાની ખાતર પસન્દ કરીએ છીએ, અને કદાપિ બીજી કોઇ વસ્તુની ખાતર નહીં; અને પ્રતિષ્ઠા અને

---

* ૨, ૧.

આનન્દ અને બુદ્ધિ, તથા તમામ સદ્ગુણ અથવા ઉત્કૃષ્ટતા, જોકે થોડે અંશે તેમની પોતાની ખાતર આપણે પસંદ કરીએ છીએ (કારણકે, કશાય પરિણામથી ભિન્ન, એમાંનાં દરેકને આપણે પસંદ કરીએ), તોપણ અમુક અંશે સુખની ખાતર પણ આપણે તે પસંદ કરીએ છીએ, એવું ધારીને, કે તેથી આપણને સુખ થશે. પણ કોઇ આદમી સુખને આ વસ્તુઓની ખાતર અગર બીજી કોઇ વસ્તુના સાધન તરીકે કદાપિ ઇચ્છતો નથી.

આપણે આત્મપર્યાપ્તિની ભાવનાથી શરૂ કરીએ, ત્યારે પણ એજ અનુમાન પર આવીએ છીએ, એમ લાગે છે.

અન્તિમ હિત આત્મપર્યાપ્ત ધારવામાં આવે છે. આ શબ્દ લાગુ પાડતાં આપણે માણસને એકાન્ત જીવન ગાળનાર વ્યક્તિ તરીકે ગણતા નથી, પણ માબાપ, છોકરાં, પત્ની, અને ટૂંકામાં સામાન્યતઃ મિત્રો અને નાગરિક બન્ધુઓની પણ ગણના કરીએ છીએ, કારણકે માણસ કુદરતથી સામાજિક પ્રાણી છે. બેશક આને અમુક મર્યાદા કરવી જોઇએ, કારણકે જો માબાપો અને વંશજો અને મિત્રોના મિત્રો પર્યન્ત આગળ ચાલ્યા કરીએ તો કદાપિ વિરામ આવે નહીં, પણ આનો આપણે આગળ વિચાર કરશું; હાલ તો આપણે આત્મપર્યાપ્તનો એ અર્થ કરશું કે જે સ્વતઃ જીવનને ઇષ્ટ બનાવે છે અને જેને કશાની ખોટ નથી તે. અને સુખ આ વર્ણનને પણ પ્રતિરૂપ છે. એમ મનાય છે.

અને વળી, સુખ દુનિયામાં સર્વથી વધારે ઇષ્ટ વસ્તુ મનાય છે, અને તે માત્ર બીજી સારી વસ્તુઓમાંની એક તરીકે નહીં; જો તે બીજી સારી વસ્તુઓમાંની એક માત્ર હોય (એટલે કે બીજી વસ્તુઓ તેમાં ઉમેરાય તેવી), તો એ સ્પષ્ટ છે કે બીજાં હિતોમાંથી અલ્પાંશનો પણ ઉમેરો થતાં તે વધારે ઇષ્ટ થવી જોઇએ; કારણકે તે વધારો હિતનો વધારો છે અને બે હિતોમાં જે મહત્તર હોય તે હમેશાં વધારે ઇષ્ટ છે.

આ પ્રમાણે એમ દેખાય છે કે સુખ અમુક અન્તિમ અને આત્મપર્યાપ્ત વસ્તુ છે, અને માણસ જે કંઇ કરે છે તેનો ઉદ્દેશ છે.

**એ શોધવાને આપણે પૂછીએ છીએ, કે માણસનું કર્તવ્ય શું છે!**

પણ કદાચ વાંચનારને લાગશે કે જોકે સુખ દુનિયામાં સૈાથી વધારે ઇષ્ટ વસ્તુ છે એ નિર્દેશમાં કોઇ વિવાદ કરે તેવું નથી, તોપણ તેની હજી વધારે સ્પષ્ટ વ્યાખ્યાની આવશ્યકતા છે.

આ માટે સૈાથી સારો માર્ગ મને એ લાગે છે, કે માણસનું કર્તવ્ય શું, એ પ્રશ્ન કરવો. કારણકે જેમ કોઇ પાવાવાળો અથવા પ્રતિમાવિધાયક, અથવા કોઇ પણ હુનરી માણસ, અને સામાન્યતઃ જેને કંઇ કર્તવ્ય અથવા કામ કરવાનું હોય, તેના સારાપણા અથવા ઉત્કૃષ્ટતાનો આધાર તેના કર્તવ્ય ઉપર રહે છે, તેમ માણસનું હિત પણ તેના કર્તવ્યમાં હોવું જોઇએ, જો તેને કંઇ હોય તો.

પણ શું આપણે એમ ધારી શકીએ, કે જ્યારે એક સુતાર અને મોચીને પણ તેનું પોતાનું કર્તવ્ય અને કાર્ય હોય છે, ત્યારે માણસને કુદરત તરફથી કશું કર્તવ્ય કે કાર્ય નિયત થયેલું નથી? ખરેખર, જે પ્રમાણે તેના જૂદા જૂદા અવયવો, આંખ અને હાથ અને પગ, દરેકને તેનું પોતાનું સ્પષ્ટ કાર્ય છે, તેમ આપણે ધારવું જોઇએ કે આ સર્વ ઉપરાંત માણસને પોતાનું અમુક કર્તવ્ય હોવું જોઇએ.

ત્યારે એ કર્તવ્ય કયું?

માત્ર જીવન તો જેમ ઉદ્‌ભિજ્જને છે તેમ તેને છે, પણ આપણને તો તેનામાં જે વિશિષ્ટ છે તેની જરૂર છે. તેટલા માટે માત્ર પોષણ અને વિકાસના જીવનને આપણે દૂર કરવું જોઇએ.

આ પછી ઇન્દ્રિયનું જીવન આવે છે; પણ આ સુદ્ધાં જેમ તેને છે તેમ ઘોડા અને ઢોર અને બધી જાતનાં પ્રાણીઓને છે.

ત્યારે હવે જે વડે તે કર્મ કરે છે તે જીવન માત્ર રહે છે, એટલે કે તેની ચિચ્છક્તિનું જીવન, અને તેની બે બાજુઓ અથવા વિભાગો, એક સચેતન ચિચ્છક્તિને અનુસરનાર, અને બીજું સચેતન તે ચિચ્છક્તિવાળું હોનાર અને તેને વાપરનાર.

પણ આ વચન અસ્પષ્ટાર્થ છે, એટલે અમારો આશય એવો સમ-

જવો કે શક્તિઓના ઉપયોગમાં રહેલું જીવન; કારણકે આને એ નામ વધારે ઉચિત છે.

ત્યારે માણસનું કર્તવ્ય એ તેની જીવન્ત શક્તિઓનો ઉપયોગ છે, એક તરફ ચિચ્છક્તિના અનુચર તરીકે અને બીજી તરફ સહચર તરીકે. પણ કોઇ હુનરમાં પડેલા માણસનું અને તે હુનરમાં કુશળ માણસનું, ઉ. ત. એક સિતારીનું અને એક સારા સિતારીનું, કર્તવ્ય સામાન્યતઃ એકજ હોય છે; અને આ નિયમ અપવાદરહિત છે, ભેદ માત્ર એટલો કે પાછલાને માટે તેના કામની સરસાઇ ઉમેરવામાં આવે છે; કેમકે આપણે કહીએ છીએ કે સિતારીનું કર્તવ્ય સિતાર બજાવવાનું છે, અને સારા સિતારીનું સારી રીતે બજાવવાનું.

## પરિણમતી સુખની વ્યાખ્યા.

જો આમ છે તો માણસનું હિત એ ઉત્કૃષ્ટતા અથવા સદ્ગુણ પ્રમાણે શક્તિઓનો ઉપયોગ એ છે, અથવા એ જો એકથી વધારે હોય તો શ્રેષ્ઠ અને સર્વથી પૂર્ણ સદ્ગુણ પ્રમાણે.

પણ સાથે આ ઉપયોગને માટે વર્ષોની પણ પૂરતી મુદ્દત જોઇએ. કારણકે એક કોયલ કે એક રમણીય દિવસથી કંઇ વસન્ત થઇ જતી નથી, તેમ એક દિવસ કે થોડા વખતથી કોઇ માણસ ધન્ય કે સુખી થતો નથી.

આ ત્યારે હિતની સ્થૂલ રેખા ગણી શકાશે; કારણકે હું ધારૂં છું કે યોગ્ય પદ્ધતિ આવી છે,—કે પ્રથમ રેખા દોરવી, અને પછી તેમાં વિશેષો ભરવા. પણ એવું દેખાય છે કે જો રેખા એક વાર ઠીક ઠીક દોરાઇ હોય, તો કોઇ પણ માણસ કામ આગળ ચલાવી શકે, અને વખત જતાં વિશેષો ભરી શકે. અને ખરેખર આ માર્ગેજ કળાઓ અને શાસ્ત્રોનો વિકાસ થયો છે; કારણકે ખોખાં ભરવામાં કંઇ અસાધારણ બુદ્ધિની જરૂર નથી.

છતાં ઉપર કહ્યું છે તે આપણે ધ્યાનમાં રાખવું જોઇએ, કે અભ્યાસની બધી શાખાઓમાં સરખી કોટિની ચોકસાઇ અપેક્ષિત નથી, પણ જેવો વિષય હોય તે પ્રમાણે. એક સુતાર અને એક ભૂમિતિજ્ઞ બન્નેને કાટખૂણાની જરૂર પડે છે, પણ જૂદી જૂદી રીતે, સુતારને માત્ર પોતાના કામ પૂરતા

પ્રમાણુની જરૂર છે, પણ ભૂમિતિજ્ઞ કાટખૂણો કેમ થાય, અથવા તેનો વિશેષ ગુણ કયો છે, એ જાણવા ચાહે છે; તેનો ઉદ્દેશ સત્ય શોધવાનો છે. અને એ રીતે બીજા દાખલાઓમાં પણ આપણે એમજ કરવું જોઇએ, કે જેથી વાસ્તવિક કામને બદલે અનાવશ્યક બાબતમાં આપણો વખત નકામો ન જાય.

એજ પ્રમાણે બધેજ પ્રસંગે કંઇ કારણો પણ આપણે પૂછવાં ન જોઇએ; કોઇ વાર સિદ્ધ ન કરેલી હકીકત પણ બરાબર બતાવી હોય તો બસ છે, જેમકે કોઇ શાસ્ત્રનાં શરૂઆતનાં સ્થાન અથવા મૂળતત્ત્વોમાં. સિદ્ધ ન કરેલી હકીકતો દરેક શાસ્ત્રમાં હમેશાં પહેલાં પગલાં અથવા શરૂઆતનાં સ્થાન હોય છે; અને આ શરૂઆતનાં સ્થાનો અથવા મૂળતત્ત્વોમાંથી કેટલાંક એક માર્ગે અને કેટલાંક બીજે માર્ગે પ્રાપ્ત થાય છે–કેટલાંક અનુમાનથી, બીજાં પ્રત્યક્ષથી, અને કોઇ વળી અમુક પ્રકારની કેળવણીથી. પણ દરેક પ્રસંગે આપણે તેમને યોગ્ય રીતે સમજવાનો યત્ન કરવો જોઇએ, અને તેમની સ્પષ્ટ વ્યાખ્યા કરવા બનતો બધો શ્રમ લેવો જોઇએ; કારણ કે પાછળના શોધના પ્રવાહનો તેમના ઉપર ઘણો આધાર રહે છે. મને લાગે છે કે સારી શરૂઆત એ અર્ધ કરતાં વધારે સરત દોડયાની બરાબર છે, અને શરૂઆતનું સ્થાન અથવા મૂલતત્ત્વ એકવાર મળ્યું, એટલે આપણી ઘણી મુશ્કેલીઓ દૂર થઇ જાય છે.

## ૮. આ મત ભિન્ન ભિન્ન પ્રચલિત મતોને પરસ્પર ઘટાવે છે.

પણ આપણે આપણા આ શરૂઆતના સ્થાન અથવા મૂલતત્ત્વની આપણાં સાધનોમાંથી કાઢેલા અનુમાન તરીકેજ પરીક્ષા કરીને સન્તુષ્ટ થવાનું નથી, પણ વિષય ઉપરના પ્રચલિત મતોના સમ્બન્ધમાં પણ તેનું નિરીક્ષણ કરવું જોઇએ; કારણકે ખરા સિદ્ધાન્તનો બધા અનુભવની સાથે સુયોગ થાય છે, પણ સિદ્ધાન્ત ખોટો હોય તો તરત માલુમ પડે છે કે જણાયેલી હકીકતોની સાથે તે ઘટી શકતો નથી.

હવે, સારી વસ્તુઓ ત્રણ વર્ગમાં વહેંચાયેલી છે, એક તરફ બાહ્ય હિતો, અને બીજી તરફ આત્માનાં હિતો અને શરીરનાં હિતો; અને

આત્માનાં હિતો સામાન્યતઃ સર્વથી પૂર્ણ અર્થમાં હિત અને બીજા કરતાં વધારે સારાં કહેવાય છે.

પણ "જીવન્ત શક્તિઓ અથવા આત્માનાં કર્મ અને પ્રવૃત્તિઓ" "આત્માનાં" કહી શકાય. એટલે આપણું વિવેચન આ મતથી સમર્થિત થાય છે, કે જે લાંબા વખતનો છે, અને જેને ફિલસુફીમાં કામ કરનારાઓ બધા અનુમોદન આપે છે.

પણ, ખરેખર, અમુક કર્મો અને પ્રવૃત્તિઓ ઉદ્દેશ છે એટલા વચનથીજ આપણને આ મતનો ટેકો મળે છે; કારણકે એ પરથી લક્ષિત થાય છે કે તેની ગણના આત્માનાં હિતોમાં કરવાની છે, બાહ્ય હિતોમાં નહીં.

વળી, "સુખી માણસ સારૂં જીવે છે અને સારૂં કરે છે" એ સાધારણ કથનને પણ આપણું વિવેચન અનુકૂળ છે; કારણકે આપણે કહી શકીએ કે અમારા મત પ્રમાણે સુખ એ સારૂં જીવવું અને સારૂં કરવું છે.

અને, ખરેખર, માણસો સુખમાં જે લક્ષણો જોવાની આશા રાખે છે તે બધાં આપણે વ્યાખ્યા કરીએ છીએ તે પ્રકારના સુખમાં હોય એમ જણાય છે.

કેટલાએક તે સદ્‌ગુણ અથવા ઉત્કૃષ્ટતા છે એમ ધારે છે, કેટલાક દક્ષતા, બીજાઓ એક જાતનું ડહાપણ; કોઇ વળી તે આ સર્વ અથવા આમાંનાં અમુક છે એમ ધારે છે, અને તેમાં આનન્દ ઉમેરે છે, કાંતો આવશ્યક અંગ તરીકે અથવા આવશ્યક સહગામી તરીકે; અને કેટલાક તો તેના વિવેચનમાં બહારની આબાદીનો પણ સમાવેશ કરે છે.

હવે, આમાંના કેટલાક મતને ઘણા લોકોનો અને પુરાતન અધિકારનો આધાર છે; બીજાને થોડા પણ વજનદાર આદમીઓનો ટેકો છે; પણ એ સમ્ભવિત છે કે એક અથવા બીજો પક્ષ બિલકુલ ખોટો નથી, પણ ઘણી ખરી બાબતોમાં નહીં તો એકાદમાં બન્ને પક્ષ સાચા છે.

પ્રથમ, ત્યારે, સુખ ઉત્કૃષ્ટતા અથવા એક પ્રકારની ઉત્કૃષ્ટતા છે એ મત આપણા વિવેચનને અનુકૂળ છે; કારણકે "ઉત્કૃષ્ટતા પ્રમાણે શક્તિઓનો ઉપયોગ" ઉત્કૃષ્ટતાનો છે.

પણ મને લાગે છે કે આપણે એમ કહી શકીએ કે હિતને અમુક વસ્તુની સમ્પન્નતા ગણીએ તેમાં અને તે વસ્તુનો ઉપયોગ ગણીએ તેમાં, એટલે કે તેને માત્ર ટેવ કે કેળવાયેલી શક્તિ ગણીએ તેમાં અને એ શક્તિનો ઉપયોગ ગણીએ તેમાં, કંઈ થોડો ફેર પડતો નથી. કારણકે ટેવ અથવા શક્તિ વર્તમાન હોય, અને છતાં તેનું સારૂં પરિણામ કશું ન આવતું હોય, જેમકે માણસ ઊંઘી ગયો હોય ત્યારે અગર બીજા કોઇ કારણથી પ્રવૃત્તિમાં વિક્ષેપ આવતો હોય ત્યારે; પણ તેના ઉપયોગના સમ્બન્ધમાં એમ બનવું શક્ય નથી, કારણકે ઉપયોગ તો કર્મોમાં અને સારાં કર્મોમાં ફલિત થવોજ જોઇએ. અને જેમ ઓલિમ્પિક ક્રીડાઓમાં જેઓ સૌથી દેખાવડા અને મજબૂત હોય તેમને મુકુટ મળતો નથી, પણ જેઓ સામં સામા ઉતરે છે તેમને ( કારણકે જીતનારાઓ તેમનામાં હોય છે ), તેમ જીવનમાં સુદ્ધાં જીતનારાઓ તેઓ નીવડે છે કે જેઓ બધા સદ્ગુણોથી માત્ર સમ્પન્ન હોતા નથી, પણ તેમને કર્મમાં પ્રગટ સુદ્ધાં કરે છે.

અને, ઉપરાંત, આ માણસોનું જીવન સ્વતઃ આનન્દદાયક હોય છે. કારણકે આનન્દ એ આત્માની એક લાગણી છે, અને દરેક માણસ પોતે જેને ચાહતો હોય તેમાં આનન્દ મેળવે છે, જે ઘોડાને ચાહે છે તે ઘોડામાં, જે દેખાવ જોવાને ચાહે છે તે દેખાવ જોવામાં, અને એજ પ્રમાણે જે ન્યાયને ચાહે છે તે ન્યાયનાં કર્મોમાં, અને સામાન્યતઃ જે ઉત્કૃષ્ટતા અથવા સદ્ગુણને ચાહે છે તે સદ્ગુણી કર્મોમાં અથવા ઉત્કૃષ્ટતા પ્રગટ કરવામાં.

અને જોકે ઘણાખરા માણસોને જે ભિન્ન ભિન્ન વસ્તુઓમાં તેઓ આનન્દ મેળવતા હોય તેમાં એ વસ્તુઓ સ્વાભાવિક રીતે આનન્દદાયક ન હોવાથી સન્તત વિરોધ રહ્યા કરે છે, તોપણ જેઓ ઉમદાને ચાહે છે તેઓ જે સ્વાભાવિક રીતે આનન્દદાયક છે. તેમાં આનન્દ મેળવે છે. કારણકે ઉત્કૃષ્ટતાનાં પ્રકાશનો સ્વાભાવિક રીતે આનન્દદાયક છે, એટલે તેઓ જેમ તેમને તેમ સ્વતઃ પણ આનન્દદાયક છે.

આમ હોવાથી તેમના જીવનને બહારથી આનન્દ ઉમેરવાની જરૂર રહેતી નથી, કારણકે આનન્દ તેની અન્દર હોય છે.

ખરેખર, આપણે કહ્યું છે તે ઉપરાંત, માણસ ઉમદા કર્મોમાં આનન્દ લે તે સિવાય તે બિલકુલ સારો જ નથી. જે માણસ ન્યાય કરવામાં આનન્દ લેતો ન હોય તેને કોઇ ન્યાયી માણસ કહેશે નહીં, તેમ જે ઉદારતાનાં કર્મોમાં આનન્દ લેતો ન હોય તેને કોઇ ઉદાર કહેશે નહીં, અને એ પ્રમાણે.

જો આમ હોય, તો ઉત્કૃષ્ટતાનાં પ્રકાશનો સ્વતઃ આનન્દદાયક હોવાં જોઇએ. પણ તેઓ સારાં અને ઉમદા પણ છે, અને બન્ને સર્વોપરિ કોટિમાં, જો તેમના સમ્બન્ધી સારા માણસનો પોતાનો નિર્ણય સાચો હોય તો, કારણકે તેનો નિર્ણય આ છે.

ત્યારે સુખ દુનિયામાં સૌથી સારી અને સૌથી ઉમદા અને સૌથી આનન્દદાયક વસ્તુ છે, અને ડેલિયન લેખ પ્રમાણે એ સર્વ ભિન્ન ભિન્ન નથી:-

ન્યાય્ય છે ઉમદા સૌથી, સારૂં આરોગ્ય સર્વથી,
"હૃદયેચ્છા મળે તેથી જ્યાદા હર્ષદ કૈં નથી."

કારણકે આ બધાં ચિહ્નો આપણી શક્તિઓના સર્વોપરિ ઉપયોગોમાં સંયુક્ત થાય છે; અને આ, અથવા આમાંથી જે ઇતરના કરતાં બહેતર હોય, તેનો આપણે સુખ સાથે અભેદ કરીએ છીએ.

છતાં આપણે કહ્યું છે તેમ સુખને બાહ્ય હિતોની પણ સ્પષ્ટ અપેક્ષા છે; કારણકે નસીબની કંઇક સમૃદ્ધિ વગર ઉમદા કર્મ કરવું એ અશકય છે, અથવા સહેલ તો નથીજ. ઘણી બાબતો એવી છે કે જે સાધનો દ્વારાજ થઇ શકે, જેવાં કે મિત્રો અને દોલત અને રાજકીય વગ; અને કેટલીક બાબતો એવી છે કે જે ન હોય તો આપણા સુખની ચમક ઉડી જાય, જેમકે કુલીનતા, બાળકોની બક્ષેશ, શારીરિક સૌન્દર્ય; કારણકે જો કોઇ માણસ શરીરમાં બહુ કુરૂપ હોય, કે હલકા કુળનો હોય, કે દુનિયામાં એકલો હોય, કે વાંઝિયો હોય, અને કદાચ એથી પણ ઓછો જો તેનાં સન્તાન અને મિત્રો નિર્માલ્ય હોય, અથવા પહેલાં સારાં હોય તે નષ્ટ થયાં હોય, તો તે સુખી થવાનો બહુ સમ્ભવ નથી.

એટલેં આપણે કહ્યું છે તેમ સુખને આ પ્રકારની સુસ્થિતિની અપેક્ષા

દેખાય છે; અને તેટલા માટે જેમ કેટલાએક તેને ઉત્કૃષ્ટતાની સાથે એક ગણે છે, તેમ બીજાઓ સારા નસીબની સાથે તેને એક ગણે છે.

**૯. શું સુખ લભ્ય છે? કે એ દેવોની અથવા નસીબની બક્ષેશ છે?**

આથી કરીને માણસો એમ પૂછે છે કે, સુખ વિદ્યાથી મળે છે, કે ટેવો પાડવાથી, કે બીજી કોઇ જાતની કેળવણીથી, કે તે અમુક દૈવી કૃપાથી અથવા નસીબથી મળે છે?

વારૂ, જો દેવો માણસોને બક્ષેશો આપતાં હોય, તો સુખ એમાંની એક હોવાનો સમ્ભવ છે, અને બીજી કોઇ વસ્તુના કરતાં વધારે સમ્ભવ, કારણકે બીજી બધી માનવ વસ્તુઓ કરતાં એ વધારે સારી વસ્તુ છે.

આ પ્રશ્ન વધારે યોગ્ય રીતે બીજા વિષયને લગતો છે; પણ એટલું આપણે કહી શકીએ કે જોકે સુખ દૈવદત્ત ન હોય, અને સદ્‌ગુણ કે કોઇ જાતની વિદ્યા કે કેળવણીનું પરિણામ હોય, તોપણ દુનિયાની અન્દરની સૈાથી દૈવી વસ્તુઓમાંની એક તો તે દેખાય છે; કારણકે સદ્‌ગુણનો બદલો અને ઉદ્દેશ બીજી કોઇ પણ વસ્તુના કરતાં બહેતર અને કંઇક દૈવી અને ધન્ય હોય, એમ દેખાય છે.

વળી, જો સુખ આમ પ્રાપ્ત થતું હોય, તો તે ઘણાને પ્રાપ્ય થઇ શકે; કારણકે તો જેમણે ઉત્કૃષ્ટતા માટે પાત્રતા ખોઇ હોય તે સિવાયના બધા તે અભ્યાસ અને આગ્રહથી મેળવી શકે.

અને માણસો નસીબથી સુખ મેળવે તે કરતાં આ રીતે મેળવે એ જો બહેતર હોય, તો એ પ્રમાણે છે એમ માનવું બુદ્ધિપુરસ્સર છે, કારણકે કુદરતના પ્રદેશમાં બધી વસ્તુઓ સારામાં સારી રીતે વ્યવસ્થિત છે, અને એજ રીતે કલાના પ્રદેશમાં, અને ખરેખર જે સર્વથી ઉમદા અને સુન્દર છે તે નસીબને સુપ્રત થયેલું હોય એમ બનવું અતિશય અયુક્ત છે.

પણ આપણી વ્યાખ્યા જ મુશ્કેલીને દૂર કરે છે; કારણકે ઉત્કૃષ્ટતા અથવા સદ્‌ગુણ પ્રમાણે જીવન્ત શક્તિઓનો અમુક પ્રકારનો ઉપયોગ, એવી સુખની વ્યાખ્યા કરવામાં આવી છે. અને (સુખ સિવાયનાં) બાકીનાં હિતોમાંથી કેટલાંક આવશ્યક સાધનો તરીકે વર્તમાન હોવાં જોઇએ, અને બીજાં સુખનાં ઉપકારકો અને ઉપયોગી સાહિત્યો છે. અને આપણે શરૂ-

આતમાં કહેલું તેની સાથે આ અનુકૂળ છે. ત્યાં આપણે કહ્યું છે કે રાજકીય કલાનો ઉદ્દેશ એ બધા ઉદ્દેશોમાં શ્રેષ્ઠ છે; પણ એ કલાનું મુખ્ય કાર્ય અમુક લક્ષણના નાગરિકો બનાવવાનું છે, એટલેકે સારા અને જે ઉમદા છે તે કરવાને પાત્ર. એટલે આપણે બળદને કે ઘોડાને કે કોઇ પણ પશુને સુખી કહેતા નથી તે હેતુ વગર નથી; કારણકે એમાંથી કોઇ આ પ્રકારની પ્રવૃત્તિમાં ભાગ લેવાને શક્તિમાન નથી.

વળી એજ કારણથી કોઇ બાલક પણ સુખી નથી; ઉમરને લઇને હજી તે એવી વસ્તુઓ કરવાને અશક્ત હોય છે. જો કોઇ વાર આપણે કોઇ બાલકને સુખી કહીએ છીએ, તો એ વસ્તુઓ તે કરશે એવી આપણે આશા રાખતા હોઇએ તેથી. કારણકે આપણે કહ્યું છે તેમ સુખને પૂર્ણ ઉત્કૃષ્ટતા અથવા સદ્ગુણની અપેક્ષા છે એટલૂંજ નહીં, પણ તેની પ્રવૃત્તિને માટે પૂરતાં વર્ષોની મુદ્દતની સુદ્ધાં અપેક્ષા છે. કારણકે આપણી સ્થિતિઓમાં ઘણા ફેરફારો અને બધા પ્રકારના અકસ્માતો થઇ શકે છે, અને એ શક્ય છે કે હમણાં જે સૌથી આબાદ હોય તેને તેની વૃદ્ધાવસ્થામાં મોટી આપત્તિઓ આવે, જેમ ટ્રોયની વાર્તાઓમાં પ્રાયમને માટે કહેલું છે તેમ; અને જે માણસની નસીબ એ દશા કરે, અને જેનો અન્ત દુઃખમાં આવે, તે સુખી કહેવાય નહીં.

## ૧૦. શું કોઇ પણ માણસ જીવતો હોય ત્યાં સુધી સુખી કહેવાયજ નહીં ?

શું ત્યારે માણસ જીવતો હોય ત્યાં સુધી આપણે તેને સુખી કહી શકીએજ નહીં, પણ સોલનના કહેવા પ્રમાણે અન્ત સુધી રાહ જોવી જોઇએ ? અને ધારો કે આપણે આ સ્વીકારીએ, તો શું આપણો આશય એવો છે કે માણસ મરી જાય તે પછી તે ખરેખર સુખી છે ? એમ કહેવું એ તો ખચીત અર્થરહિત છે, ખાસ કરીને આપણે માટે કે જેઓ એમ કહીએ છીએ કે સુખ એ એક પ્રકારની પ્રવૃત્તિ અથવા જીવન છે.

પણ જો આપણે મરેલા માણસને સુખી કહેતા નથી, અને જો સોલનનો એ આશય નહીં હોય, પણ એટલોજ હશે કે ત્યારે આપણે એ

શબ્દ માણસને માટે સુખેથી વાપરી શકીએ, કારણકે ત્યારે તે અહિત અને આફ્ત પહોંચી શકે તેથી પાર ગયેલો હોય, તો અહીં પણ આપણને વાંધો લેવાનું કંઇક સ્થાન મળે છે. કારણકે એમ ધારવામાં આવે છે કે હિત અને અહિત બન્ને કોઇક રીતે મરેલા માણસ ઉપર પણ ઉતરી શકે (જેમ જીવતો માણસ બેખબર હોય અને તેના પર તે ઉતરી શકે તેમ), ઉ. ત. તેને અપાતી પ્રતિષ્ઠા, અથવા અપ્રતિષ્ઠા, અને ઉપરાંત તેનાં બાળકો અને તેનાં બધાં વંશજોની આબાદી અથવા આપત્તિ.

પણ આમાં સુદ્ધાં મુશ્કેલીઓ છે; કારણકે માણસ સારી વૃદ્ધાવસ્થા સુધી સુખથી જીવે, અને જે રીતે જીવ્યો હોય તે રીતે મરે, તે પછી પણ એ શકય છે કે તેનાં વંશજોની વ્યક્તિઓ દ્વારા તેના ઉપર ઘણા ફેરફારો ઉતરે, અને તેમાંનાં કેટલાંક સારાં નીવડે અને પાત્રતા પ્રમાણે સારૂં નસીબ પામે, અને બીજાંને ઉલટો અનુભવ થાય. વળી એ પણ સ્પષ્ટ છે કે જે કોટિમાં વંશજો તેમના પૂર્વજોની સાથે સમ્બદ્ધ હોય તેમાં ગમે તેટલો ભેદ પડી શકે. અને જો મરેલા માણસમાં આ ફેરફારોથી ફેરફાર થતો હોય, અને તે વારાફરતી સુખી અને દુઃખી થતો હોય, તો એ વિચિત્ર વાત ગણાય છતાં મરેલા માણસોને પોતાનાં વંશજોના સ્થિતિ ભેદોથી અમુક વખત સુધી પણ કશુંજ લાગતું નથી, એમ પણ ધારવું વિચિત્રજ છે.

પણ આપણે આપણા આગલા સવાલ ઉપર આવીએ; કારણકે તેના ખુલાસાથી કદાચ આ બીજી મુશ્કેલી દૂર થશે.

સોલનના વચનનો એ અર્થ હોય, કે આપણે અન્ત જોઇને માણસને સુખી કહેવો જોઇએ, તે વખતે તે સુખી હોય એટલા માટે નહીં, પણ એક વાર તે સુખી હતો એટલા માટે.

પણ ખરેખર જીવતાં માણસો સ્થિતિભેદને પાત્ર હોવાથી, અને આપણે સુખને સ્થાયી અને ફેરફારને બહુજ ઓછું પાત્ર ગણીએ છીએ તેથી, તથા એકજ માણસની સ્થિતિમાં વારંવાર ઘણાં પરિવર્તનો થાય છે તેટલા માટે, માણસ સુખી હોય ત્યારે પણ આપણે તેના સમ્બન્ધી સાચું કહે-

વાની ના પાડીએ એ વિચિત્ર છે; કારણકે એ સ્પષ્ટ છે કે, જો આપણે નસીબના ફેરફારોને અનુસરશું તો એના એ માણસને આપણે ઘણી વાર સુખી અને દુઃખી કહેશું, એટલે સુખી માણસ એક પ્રકારના કાકિંડાના જેવો અને જેનો કશા મજબૂત પાયા ઉપર આધાર નથી તેવો થઇ જશે.

આપણો જવાબ એ છે કે આ પ્રમાણે નસીબનું અનુસરણ કરવું વાજબી હોઇ શકે નહીં, કારણકે આપણું કલ્યાણ અથવા અકલ્યાણ આમાં રહેલું નથી; પણ આગળ કહેલું છે તેમ, જોકે સારૂં નસીબ માણસના જીવનને પૂર્ણ કરવાને જરૂરનું છે, તોપણ તેનું સુખ તો તેની શક્તિઓના ઉત્કૃષ્ટ ઉપયોગમાં જ રહેલું છે, જેમ એથી વિરુદ્ધમાં તેનું દુઃખ રહેલું છે તેમ.

પણ આ મુશ્કેલીની ચર્ચાથી આપણા વિવેચનને એક વધારે સમર્થન મળે છે. કારણકે જે માનુષ છે તેમાંનું કશું આપણી શક્તિઓના ઉત્કૃષ્ટ ઉપયોગના જેવું સ્થિર નથી. શાસ્ત્રો પોતે ઓછાં સ્થિર દેખાય છે. અને આ ઉપયોગોમાં જે સર્વોપરિ છે તેઓ સર્વથી વધારે સ્થિર છે,* કારણકે જેઓ સુખી છે તેઓ તેમાં સર્વથી વધારે અને વધારે મુદ્દત સુધી નિરત રહે છે (કારણકે એ ક્રિયાઓ કરવાનું આપણને વિસ્મરણ થતું નથી, તેનું આ કારણ દેખાય છે).

એટલે આપણી વ્યાખ્યા પ્રમાણે સુખી માણસમાં આ સ્થાયિતાનો અપેક્ષિત ગુણ પણ હશે, અને જીવિત પર્યન્ત તે પોતાનું લક્ષણ સાચવશે; કારણકે નિરન્તર અથવા ઓછામાં ઓછા વિક્ષેપપૂર્વક તે ઉત્કૃષ્ટ કર્મોમાં અને ઉત્કૃષ્ટ ચિન્તનોમાં નિમગ્ન રહેશે; અને તેનું નસીબ ગમે તેવું હશે, તોપણ તે સર્વથી ઉમદા પ્રકારે વર્તશે, અને હમેશાં તથા બધી બાબતોમાં તે ઘટશે તેમ ચાલશે, કારણકે તે ખરેખર સારો છે અને તેનામાં દોષ નથી.

પણ નસીબનાં દાન ઘણાં હોય છે, કેટલાંક મોટાં અને કેટલાંક ન્હાનાં. એ ખુલ્લું છે કે ન્હાનાં સારાં હોય કે નઠારાં પણ તુલામાં કશા ગુરુત્વનાં

---

* આપણી "શક્તિઓનો સર્વોપરિ ઉપયોગ" બેશક ફિલસુફીનું ચિન્તન છે, જુઓ ઉપર પ્ર. ૧. ૭; સરખાવો પ્ર. ૧૦.૭.

નથી; પણ મોટાં જ્યારે પુષ્કળ હોય છે, ત્યારે જો તે સારાં હોય, તો જીવનને વધારે સુખી કરે છે, કારણકે તેઓ સ્વતઃ જીવનને અમુક લાવણ્ય આપવામાં ઉપકારક થાય છે, અને તેમનો ઉપયોગ ઉમદા અને સારો હોય છે; પણ જો તે નઠારાં હોય, તો સુખને નિર્બલ અને કલુષિત કરે છે; કારણકે તેઓ દુઃખ આપે છે, અને ઘણી વાર આપણી શક્તિઓના ઉપયોગમાં વિઘ્ન કરે છે.

અને છતાં અહીં પણ જડતાને લીધે નહીં પણ આત્માની ઉત્કૃષ્ટતા અને મહત્તા દ્વારા ઘણી મોટી આફતો શાન્તિથી સહન કરવામાં સાચી લાયકી ઝળકી નીકળે છે. અને, આપણે કહ્યું છે તે પ્રમાણે માણસના જીવનનું લક્ષણ તે જે કરે તેનાથી જો નિર્ણીત થતું હોય, તો કોઇ પણ સુખી માણસ કંગાલ થશે નહીં, કારણકે તે દુષ્ટ અને નીચ કર્મ કદાપિ કરશે નહીં. કારણકે અમે માનીએ છીએ કે જે માણસ ખરેખર સારો અને સુજ્ઞ હશે, તે જે કંઇ નસીબ મોકલશે તે પ્રૌઢતાથી સહન કરશે, અને પોતાની સંસ્થિતિનો સારામાં સારો ઉપયોગ કરશે, જેમ કોઇ સારો સેનાપતિ પોતાના અધિકાર નીચેની સેનાની સારી વ્યવસ્થા કરે તેમ, અને જેમ કોઇ સારો મોચી પોતાની પાસે ચામડાનો જે કકડો હોય તેમાંથી સારામાં સારો જોડો બનાવે તેમ, અને એ પ્રમાણે બીજા બધા ધંધાઓમાં.

જો આમ છે, તો સુખી માણસ કદાપિ કંગાલ થશે નહીં, જોકે તેની પ્રાયમના જેવી ગતિ થાય તો તે ખરેખર સુખી થઇ શકે નહીં.

અને છતાં તે અદૃઢ કે ઉતાવળે ફરી જાય એવો હોતો નથી : તે સહેલાઇથી કે સાધારણ કષ્ટોથી પોતાના સુખથી ચલિત થશે નહીં પણ માત્ર મોટી અને ભારે આફતોથી; અને એવી આફતો પછી તે પોતાનું સુખ ફરી થોડા વખતમાં પ્રાપ્ત કરશે નહીં, પણ જો કરશે તો ફક્ત લાંબા વખતમાં, કે જેમાં અમુક પૂર્ણતા હોય, અને જેમાં તે મોટી અને ઉમદા વસ્તુઓ મેળવી શકે.

ત્યારે આમ કહેવાથી આપણે બધા આક્ષેપોને પહોંચી શકશું કે, સુખી માણસ "તે છે કે જે પૂર્ણ ઉત્કૃષ્ટતા પ્રમાણે પોતાની શક્તિઓનો

ઉપયોગ કરે છે, જે બાહ્ય સારી વસ્તુઓથી યોગ્ય રીતે સમ્પન્ન છે, અને તે થોડા વખત માટે નહીં, પણ વર્ષોની પૂરતી મુદ્દત માટેઃ" જેમાં કદાચ એમ વધારવું જોઇએ કે, "અને જે એ પ્રમાણે જીવ્યા કરે, અને જેમ જીવ્યો હોય તેમ મરણ પામે," કારણકે ભવિષ્ય આપણને અદૃશ્ય છે, પણ સુખને આપણે ઉદ્દેશ અને બધી રીતે અન્તિમ અથવા સમ્પૂર્ણ ગણીએ છીએ.

જો આમ છે, તો આપણે કહી શકીએ કે તે જીવતા માણસો ધન્ય અથવા પૂર્ણ સુખી છે કે જેમનામાં આ લક્ષણો છે અને કાયમ રહેશે, પણ માત્ર મનુષ્યો તરીકે સુખી.

## ૧૧. શું વંશજોના સ્થિતિભેદ મરેલાને અસર કરતા નથી?

હવે આ પ્રશ્નને છોડીને વંશજોના અને મિત્રોના સ્થિતિભેદના પ્રશ્ન ઉપર આવીએ, તો ગયેલાઓને તેની કશી અસર થતી નથી, એ અભિપ્રાય અતિશય ઠંડો અને લોકમતથી અતિશય વિરુદ્ધ દેખાય છે. પણ મરેલાઓ પર જે વસ્તુઓ આવે છે તે ઘણી અને જૂદી જૂદી જાતની હોય છે, તથા કેટલીકની તેમના પર વધારે અને કેટલીકની ઓછી અસર થાય છે, તેટલા માટે એ સર્વનું છૂટું વિવેચન કરવા જતાં બહુ લાંબું થઇ પડે, અને પાર પણ ન આવે, તેટલા માટે તેમના સમ્બન્ધી સામાન્ય શબ્દોમાં બોલવાથી કદાચ બસ થશે.

હવે, માણસના પોતાના પર જે આફતો પડે છે તેમાં કેટલીક જેમ અમુક મહત્ત્વની હોઇને તેના જીવન પર અસર કરે છે, અને બીજી ઓછા મહત્ત્વની હોય છે, તેમ તેના મિત્રો પર જે પડે છે તેમાં પણ સમજવું. અને વળી, અમુક ભયંકર અપરાધ રંગભૂમિ ઉપર નાટકમાં ભજવવામાં આવે તેમાં અને અગાઉ બની ગયો છે એટલું માત્ર ધારવામાં આવે તેમાં જેટલો ભેદ છે, તેના કરતાં અમુક બનાવથી જેના પર અસર થતી હોય તે માણસો જીવતા છે કે મરેલા છે, તેમાં હમેશાં ઘણો વધારે ભેદ પડે છે. તેટલા માટે આપણે આ ભેદો ધ્યાનમાં લેવા જોઇએ, અને એથી પણ વધારે કદાચ એ હકીકત વિચારમાં લેવી જોઇએ કે, મરેલાઓને કશું સારું

માઠું લાગે છે કે નહીં એજ વાત શંકાસ્પદ છે. કારણકે એમ દેખાય છે કે જે સારૂં માઠું બને તેની તેમને અસર થતી હોય, તોપણ તે અસર સ્વતઃ તુચ્છ અને અલ્પ ન હોય છતાં તેમને તેવી લાગે છે, અથવા તેમ નહીં, તો એટલું ખરૂં કે એ અસર એટલી મોટી અને એવી જાતની થતી નથી કે જે જેઓ સુખી ન હોય તેમને સુખી કરી શકે, અથવા જેઓ સુખી હોય તેમનું સુખ દૂર કરી શકે.

છેવટે, ત્યારે, એમ દેખાય છે કે મિત્રોની સારી અથવા માઠી સ્થિતિ મરેલાંઓને અસર તો કરે છે, પણ તે એવી રીતે નહીં અને એટલી બધી નહીં કે જેથી સુખી હોય તે દુઃખી થાય, અથવા એવું કશું પણ બને.

## ૧૨. સુખ કેવલ ઉદ્દેશ તરીકે પ્રશંસાથી પર છે.

આ વાતોનો નિકાલ થતાં, હવે આપણે એ તપાસ કરીએ કે સુખની ગણના જે હિતોની આપણે પ્રશંસા કરીએ છીએ તેવાંઓમાં કરવાની છે, કે જેમને માન આપીએ છીએ તેવાંઓમાં; કારણકે એ સ્પષ્ટ છે કે સુખ માત્ર શકયતા નથી, પણ વાસ્તવિક હિત છે.

જેને આપણે વખાણીએ છીએ તે હમેશાં અમુક ગુણવાળું અને કોઇક વસ્તુ સાથે અમુક સમ્બન્ધવાળું હોવાથી વખણાતું લાગે છે, ઉદાહરણ તરીકે, આપણે ન્યાયી અને હિમ્મતવાન માણસને, અને સામાન્યતઃ સારા માણસને, અને ઉત્કૃષ્ટતા અથવા સદ્ગુણને વખાણીએ છીએ, તે જે તેઓ કરે છે અથવા ઉપજાવે છે તેની ખાતર; અને આપણે મજબૂત અથવા ઉતાવળો ચાલનાર માણસ વગેરેને પણ વખાણીએ છીએ, કારણકે કોઇક સારી અને વખાણવા લાયક બાબતના સમ્બન્ધમાં તેમનામાં અમુક બક્ષેશ અથવા શક્તિ હોય છે.

દેવોની થતી સ્તુતિ આપણે વિચારીએ તો આ સ્પષ્ટ થશે. દેવો આ પ્રમાણે માણસની સાથે સરખામણીમાં આવવાથી ઉપહાસને પાત્ર થાય છે; અને આમ થવાનું કારણ અમે કહ્યું છે તેમ એ છે કે એક વસ્તુની તારીફ અમુક બીજી વસ્તુના સમ્બન્ધથીજ થઇ શકે છે.

એટલે જો અમે બતાવી તેવી વસ્તુઓને વખાણ ઉચિત હોય, તો એ ખુલ્લું છે કે સારામાં સારી વસ્તુઓને વખાણ નહીં પણ આપણો રિવાજ બતાવે છે તેમ કંઇક મહત્તર અને બહેતર વસ્તુ ઉચિત છે; કારણકે દેવોને આપણે ધન્ય અને સુખી કહીએ છીએ, અને "ધન્ય" એ પદ આપણે સૌથી વધારે દેવસદૃશ માણસોનેજ લગાડીએ છીએ.

સારી વસ્તુઓમાં પણ એ પ્રમાણે: કોઇ પણ માણસ જેમ ન્યાયને વખાણે છે તેમ સુખને વખાણતો નથી, પણ કંઇક વધારે સારી અને વધારે દૈવી વસ્તુ તરીકે તેને ધન્ય કહે છે.

આ કારણો ઉપર યુડોક્સસે એવી એક મજબૂત દલીલ બાંધેલી ધારવામાં આવે છે કે પહેલા ઇનામ માટે હક આનન્દનો છે; કારણકે એણે કહેલું કે આનન્દ સારી વસ્તુ હોવા છતાં તેનાં વખાણ થતાં નથી એ હકીકત એમ બતાવે છે, કે જે હિતોને આપણે વખાણીએ છીએ તેના કરતાં તે ઉચ્ચતર છે, જેમ દેવ અને હિત ઉચ્ચતર છે તેમ; કારણકે આ ધોરણો પ્રમાણે આપણે બીજી બધી વસ્તુઓનો નિર્ણય કરીએ છીએ, ઉત્કૃષ્ટતા અથવા સદ્ગુણનાં વખાણ કરીએ છીએ, કેમકે એ આપણને જે ઉમદા છે તે કરવાને પાત્ર બનાવે છે, અને સદ્ગુણનાં પરિણામોની તારીફ કરીએ છીએ, પછી તે શારીરિક હોય કે માનસિક.

પણ આ બાબતોમાં વધારે સફાઇ કરવી એ જેમણે તારીફના વિષયનો અભ્યાસ કર્યો હોય તેમનું કામ છે; આપણે માટે તો જે કહેવાયું તે પરથી એટલું સ્પષ્ટ છે કે સુખ એવું હિત છે કે જેને આપણે માન આપીએ છીએ, અને અન્તિમ ગણીએ છીએ.

અને સુખ શરૂઆતનું સ્થાન અથવા મૂળતત્ત્વ છે, એ હકીકત પરથી પણ આ ફલિત થતું જણાય છે; કારણકે આપણે જે કંઇ કરીએ છીએ તે હમેશાં તેની ખાતર કરાય છે; પણ જે મૂળતત્ત્વ અને બધા હિતનું કારણ છે તેને આપણે કંઇક દૈવી અને સન્માનને પાત્ર ગણીએ છીએ.

## ૧૩. શક્તિઓનો વિભાગ અને તેથી પરિણમતો સદ્ગુણોનો વિભાગ.

સુખ પૂર્ણ સદ્ગુણ અથવા ઉત્કૃષ્ટતા પ્રમાણે જીવન્ત શક્તિઓનો ઉપયોગ છે, તેટલા માટે હવે આપણે સદ્ગુણ અથવા ઉત્કૃષ્ટતા માટે તપાસ કરશું; કારણકે તેથી કદાચ આપણને સુખ સમ્બન્ધી તપાસમાં મદદ મળશે.

અને ખરેખર સાચા રાજપુરુષને ખાસ કરીને સદ્ગુણની સાથે નિસબત દેખાય છે, કારણકે તે નાગરિકોને સારા અને કાયદાને અધીન બનાવવા ઇચ્છે છે. આનું આપણને ક્રીટ અને લેકીડીમોનના કાયદા બાંધનારાઓ અને બીજા જે તેમને મળતા આવે છે તેમાં દ્રષ્ટાન્ત મળે છે. પણ જો આ તપાસ રાજનીતિ અથવા રાજ્યના શાસ્ત્રને લગતી હોય, તો એ ખુલ્લું છે કે તે ચલાવવી એ આપણા મૂલ આશયને અનુકૂલ છે.

જે સદ્ગુણ અથવા ઉત્કૃષ્ટતાનો આપણને વિચાર કરવાનો છે તે બેશક મનુષ્યની ઉત્કૃષ્ટતા છે; કારણકે જે શોધવાને આપણે પ્રવૃત્ત થયા છીએ તે મનુષ્યનું હિત અને મનુષ્યનું સુખ છે. અને મનુષ્યની ઉત્કૃષ્ટતાથી હું શરીરની નહીં પણ આત્માની ઉત્કૃષ્ટતા લક્ષ્ય કરૂં છું; કારણકે સુખને આપણે આત્માની પ્રવૃત્તિ ગણીએ છીએ.

જો આ આમ હોય, તો એ ખુલ્લું છે કે રાજપુરુષને આત્માનું કંઇક જ્ઞાન હોવું જોઇએ, જેમ આંખ કે આખા શરીરને નીરોગી કરનારને તેમનું કંઇક જ્ઞાન હોવું જોઇએ તેમ, અને જે અંશે રાજ્યનું શાસ્ત્ર વૈદ્યકના કરતાં ઉચ્ચતર અને બહેતર છે તે અંશે વધારે. પણ બધા કેળવાયેલા વૈદ્યો શરીર સમ્બન્ધી જાણવાને ઘણો શ્રમ કરે છે.

એટલે રાજપુરુષો ( અથવા રાજનીતિના-અભ્યાસકો ) તરીકે, આપણે આત્માના સ્વભાવની તપાસ કરવી જોઇએ, પણ તેમ કરવામાં આપણે આપણો ખાસ હેતુ લક્ષ્યમાં રાખવો જોઇએ, અને તે માટે આવશ્યક હોય ત્યાં સુધીજ ઊંડા ઉતરવું જોઇએ; કારણકે બધારે સૂક્ષ્મ વિગતોમાં ઉતરતાં વર્તમાન પ્રવૃત્તિ માટે જોઇએ તે કરતાં વધારે પ્રયાસ થઇ પડે.

હવે, આત્મા સમ્બન્ધી કેટલાક સિદ્ધાન્તો છે, કે જે બીજે સ્થળે પુરતી સ્પષ્ટતાથી કહેલા છે, અને તે આપણે ગ્રહણ કરશું.

આત્માના બે ભાગ છે, એક સચેતન અને એક અચેતન ભાગ.

આ બે ભાગો શરીર અથવા કોઇ પણ વિભાજ્ય વસ્તુના ભાગોની માફક પરસ્પરથી ભિન્ન હોય, કે વિચારમાં વ્યાવૃત્ત હોવા છતાં એક ગોળના પરિધના બાહ્યગોળ અને આન્તરગોળની માફક વસ્તુમાં અભેદ્ય હોય, તેથી આપણા વર્તમાન હેતુ માટે કશો ફેરફાર થવાનો નથી.

વળી, અચેતન ભાગનો એક વિભાગ બધી જીવતી વસ્તુઓને સામાન્ય હોય એમ લાગે છે, અને ઉદ્‌ભિજ્જમાં પણ છે—એટલે જે પોષણ અને વિકાસ કરે છે તે; કારણકે આપણે માનવું જોઇએ કે જે વસ્તુઓ પોષણ લે છે તે સર્વમાં આ જાતની શક્તિ હોવી જોઇએ, ગર્ભરૂપ હોય ત્યારે પણ, અને એજ શક્તિ પરિપકવ થાય ત્યારે પણ; એટલું તો ખરૂંજ કે, પરિપકવ થતાં બીજી શકિત હોય છે એમ માનવાના કરતાં આમ માનવું વધારે બુદ્ધિપુરસ્સર છે.

ત્યારે આ શકિતની ઉત્કૃષ્ટતા તો સ્પષ્ટ એવી છે કે તે માણસમાં છે તેમ બીજા જીવોમાં પણ છે, અને તે કંઇ વિશિષ્ટ પ્રકારે માનુષ નથી.

અને આનું એ હકીકતથી સમર્થન થાય છે કે ઊંઘમાં આત્માનો આ ભાગ અથવા આ શક્તિ સૈાથી વધારે પ્રવૃત્ત ધારવામાં આવે છે, જ્યારે સારો અને નઠારો માણસ ઊંઘમાં હોય ત્યારે ઓળખાતા નથી (જે પરથી એવું કથન પ્રચલિત છે કે અર્ધ જીવન સુધી તો સુખી અને દુઃખી વચ્ચે કશો ભેદ નથી, જેમ બનવાની આપણે વકી પણ રાખવી જોઇએ; કારણકે જે ક્રિયાઓના સમ્બન્ધમાં આપણે આત્માને સારો અથવા નઠારો કહીએ છીએ, તેમાંથી ઊંઘ તેનો વિરામ છે), સિવાય કે તેઓ કંઇ અલ્પ અંશે તેમના શરીરમાં જે ચાલતું હોય તેથી જાગ્રત થાય છે, અને પરિણામ એ કે સારા માણસનાં સ્વપ્નો સાધારણ માણસોના સ્વપ્નો કરતાં બહેતર હોય છે.

છતાં આ બાબત આગળ ચર્ચવાની જરૂર નથી, અને આપણે પોષક તત્ત્વનો વિચાર દૂર કરીએ, કારણકે માણસની ઉત્કૃષ્ટતામાં તેને કશું સ્થાન નથી.

પણ એક બીજું જીવન્ત તત્ત્વ એવું દેખાય છે કે જે અચેતન છે, અને છતાં કોઇ રસ્તે ચેતનમાં ભાગ લે છે. નિગ્રહી અને અનિગ્રહી માણુસ બન્નેમાં આપણે વિવેકશક્તિ અથવા ચેતન ભાગને વખાણીએ છીએ, કારણકે તે તેમને સાચો ઉપદેશ આપે છે, અને જે શ્રેષ્ઠ છે તે કરવાને તેમને પ્રેરે છે; પણ એ સ્પષ્ટ છે કે તેમનામાં ચેતન તત્ત્વ ઉપરાંત બીજું પણ એક તત્ત્વ વર્તમાન છે, જે વિવેકશક્તિની સામે લડે છે અને મથે છે. કારણકે જેમ એક પક્ષાઘાત પામેલો અવયવ, તમે જ્યારે તેને જમણી બાજુ ફેરવવા ઇચ્છો, ત્યારે ઉલટો ડાબી બાજુએ ફરે છે, તેમ આત્મામાં પણ થાય છે; અનિગ્રહી માણસના આવેશો તેની વિવેકશકિતથી ઉલટા ચાલે છે. તફાવત માત્ર એટલો છે, કે શરીરના સમ્બન્ધમાં આપણે નિરંકુશ અવયવને જોઇએ છીએ, પણ આત્મામાં જોઇ શકતા નથી. છતાં મને લાગે છે કે આપણે એમ માનવું જોઇએ, કે આત્મામાં પણ વિવેક શકિત ઉપરાંત બીજું કંઇક છે, કે જે તેની સામે થાય છે અને વિરુદ્ધ ચાલે છે (જોકે કયા અર્થમાં તે વિવેકશકિતથી વ્યાવૃત્ત છે તે સ્પષ્ટતાની અહીં જરૂર નથી).

અને છતાં આપણે કહ્યું છે તેમ એ તત્ત્વ વિવેકશકિતમાં ભાગ લેતું પણ જણાય છે; નિગ્રહી માણુસમાં તો તે વિવેકશકિતને અધીન થાય છે; અને સંયમી તથા હિમ્મતવાન માણુસમાં એ તેથી પણ વધારે અધીન રહે છે, એમ આપણે કહી શકીએ; કારણકે તેવા માણુસમાં એ વિવેક શકિતની સાથે કેવલ સુયોગમાં હોય છે.

ત્યારે એમ દેખાય છે કે અચેતન ભાગ બે પ્રકારનો છે. એક પ્રરોહક શકિત, કે જેને ચેતનમાં ભાગ નથી, અને બીજી કામનાની અથવા સામાન્યતઃ અભિલાષાની શકિત, જે અમુક રીતે સચેતન અથવા વિવેકને અધીન છે, કારણકે તે વિવેકનો ઉપદેશ સાંભળે છે, અને તેનો અધિકાર

સ્વીકારે છે. વળી, સર્વ સલાહ અને ઠપકો અને શીખામણ પ્રમાણ આપે છે, કે અચેતન ભાગ કંઇક રીતે વિવેકને અધીન છે.

જો ત્યારે આપણી એમ કહેવાની ઇચ્છા હોય, કે આ ભાગમાં પણ વિવેકનો અંશ છે, તો સચેતન ભાગના પણ બે વિભાગ થશેઃ એક નિશ્ચિત અર્થમાં સચેતન જેની અંદર વિવેક છે તે, અને બીજો વિવેકને અનુસરનારના અર્થમાં સચેતન, જેમ માણસ પોતાના પિતાને અનુસરે છે તેમ.

હવે, શક્તિઓનો આ વિભાગ એ ઉત્કૃષ્ટતાના વિભાગનો પાયો છે; કારણકે આપણે બુદ્ધિની ઉત્કૃષ્ટતા અને નીતિની ઉત્કૃષ્ટતા સમ્બન્ધી બોલીએ છીએ; ડહાપણ અને સમજણ અને દક્ષતાને આપણે બુદ્ધિના સદ્‌ગુણો કહીએ છીએ, અને ઉદારતા તથા સંયમને નીતિના. જ્યારે કોઇ માણસની નીતિ સમ્બન્ધી આપણે બોલીએ છીએ, ત્યારે આપણે એમ કહેતા નથી, કે તે ડાહ્યો અથવા બુદ્ધિમાન છે, પણ એમ કે તે નરમાશવાળો અથવા સંયમી છે. પણ ડાહ્યા માણસને સુદ્ધાં આપણે તેના મનની ટેવ અથવા કેળવાયેલી શક્તિની ખાતર વખાણીએ છીએ; અને કોઇ પણ ટેવ અથવા કેળવાયેલી શક્તિ જે વખાણવા લાયક હોય તેને આપણે ઉત્કૃષ્ટતા અથવા સદ્‌ગુણ કહીએ છીએ.



## પ્રકરણ ૨.

## નીતિ સમ્બન્ધી સદ્ગુણ.

### ૧. નીતિ સમ્બન્ધી સદ્ગુણ અનુરૂપ કર્મો વારંવાર કરવાથી પ્રાપ્ત થાય છે.

ઉત્કૃષ્ટતા આ બે પ્રકારની છે; બુદ્ધિ સમ્બન્ધી અને નીતિ સમ્બન્ધી. બુદ્ધિ સમ્બન્ધી ઉત્કૃષ્ટતાનો જન્મ અને વિકાસ મુખ્યત્વે કરીને શિક્ષણથી થાય છે, અને તે માટે તેને વખત તથા અનુભવની અપેક્ષા છે; પણ નીતિ સમ્બન્ધી ઉત્કૃષ્ટતા ટેવ અથવા મહાવરાનું પરિણામ છે.

આ ઉપરથી એ સ્પષ્ટ છે કે નીતિ સમ્બન્ધી કોઇ પણ ઉત્કૃષ્ટતા અથવા સદ્ગુણ આપણામાં કુદરતથી રોપાયેલ નથી; કારણકે જે કુદરતથી હોય તે કેળવણીથી ફરી શકે નહીં. ઉદાહરણ તરીકે, પત્થર કુદરતથી નીચે પડવા તરફ વળે છે, અને તમે તેને દશ હજાર વાર ઊંચે ઉછાળો તોપણ તેને ઊંચે ચડતાં કેળવી શકશો નહીં, તેમ અગ્નિને નીચે વહેતાં, કે કોઈ પણ વસ્તુ જે કુદરતથી એક રીતે વર્તતી હશે તેને બીજી રીતે વર્તવાને ટેવી શકાશે નહીં.

ત્યારે, સદ્ગુણો કુદરતી નથી તેમ કુદરત વિરુદ્ધ પણ નથી, પણ કુદરત તેમને મેળવવાની પાત્રતા આપે છે, અને તે પાત્રતા કેળવણીથી વિકસિત થાય છે.

વળી, જ્યારે આપણે કુદરતથી કશું કરીએ છીએ, ત્યારે આપણને શકિત પ્રથમ મળે છે, અને તે શકિત કર્મમાં આપણે પાછળથી વાપરીએ છીએ; જે પ્રમાણે ઇન્દ્રિયોના સમ્બન્ધમાં સ્પષ્ટ છે; કારણકે આપણે વારંવાર જોઇને અને સાંભળીને એ શકિતઓ મેળવતા નથી, પણ, એથી ઉલટું, ઉપયોગથી શકિત મેળવવાને બદલે, આપણી પાસે શકિત પ્રથમથી હોય છે, અને પછી આપણે તે વાપરીએ છીએ. પણ સદ્ગુણો તો આપણે

કર્મ કરવાથી પ્રાપ્ત કરીએ છીએ, અને હુનરોનું પણ એ પ્રમાણે છે. કોઇ પણ હુનર શીખ્યા પછી આપણે જે કરવાને ઇચ્છીએ તે કરવાથી જ આપણે તે હુનર શીખીએ છીએ; કડિયાકામ કરવાથી આપણે કડિયા થઇએ છીએ, અને સિતાર બજાવવાથી સિતારી. અને એજ રીતે ન્યાયી કર્મ કરવાથી આપણે ન્યાયી થઇએ છીએ, અને સંયમ તથા હિમ્મતનાં કર્મ કરવાથી સંયમી અને હિમ્મતવાન થઇએ છીએ.

રાજ્યોમાં જે બને છે તેથી પણ આ વાતનું સમર્થન થાય છે, કારણકે કાયદા બાંધનારાઓ કેળવણીથી પોતાના નાગરિકોને સારા બનાવે છે, અર્થાત્, બધા કાયદા બાંધનારાઓની આ ઇચ્છા હોય છે, અને જેઓ આમાં સફલ થતા નથી તેઓ પોતાનું લક્ષ્ય ચૂકે છે, અને સારા તથા નઠારા રાજ્યબન્ધારણ વચ્ચે તફાવત પણ આજ હોય છે.

વળી, નીતિ સમ્બન્ધી સદ્ગુણો અને વિરોધી દુર્ગુણો એનાં એજ કર્મોથી પરિણમે છે અને ઘડાય છે; અને હુનરોમાં પણ એ પ્રમાણે છે. સિતાર બજાવવાથીજ સારા સિતારીઓ અને નઠારા સિતારીઓ બન્ને પેદા થાય છે. અને એજ પ્રમાણે કડિયાઓ અને બીજાઓ; સારૂં બાંધવાથી તેઓ સારા બાંધનારા થશે, અને નઠારૂં બાંધવાથી નઠારા. ખરે, એમ જો ન હોય, તો કોઈ તેમને શીખવે એવી તેમને જરૂર જ રહે નહીં, પણ બધા પોતાના હુનરમાં કાંતો સારા અથવા નઠારા જન્મે. સદ્ગુણોના સમ્બન્ધમાં પણ એમજ છે. બીજા માણસો સાથેના વ્યવહારમાં આપણા વતનથી આપણે ન્યાયી અથવા અન્યાયી થઇએ છીએ, અને જોખમની સ્થિતિમાં કામ કરવાથી, તથા હિમ્મત અગર ભય ગણતાં જાતને કેળવવાથી જ આપણે હિમ્મતવાન અથવા ભીરુ બનીએ છીએ. એજ પ્રમાણે આપણી કામનાઓ અને ક્રોધાવેશના સમ્બન્ધમાં પણ બને છે; કારણકે જે પ્રસંગોએ આ આવેશો પ્રદીપ્ત થાય છે તેમાં એક અથવા બીજી રીતે વર્તવાથી કેટલાક સંયમી અને નરમાશવાળા, તથા બીજા વિષયાસક્ત અને નઠારા સ્વભાવના બને છે. સંક્ષેપમાં, કોઈ પણ પ્રકારનાં કર્મો એજ પ્રકારની ટેવો અથવા લક્ષણોને ઉત્પન્ન કરે છે.

આથી આપણે સંભાળ રાખવી જોઇએ કે આપણાં કર્મ અમુક પ્રકારનાં જ થાય; કારણકે જેમ કર્મો ફરે છે તેમ પરિણમતું લક્ષણ ફરે છે. તેટલા માટે જુવાનીથી માંડીને માણસ એક રસ્તે કે બીજે રસ્તે કેળવાયેા હોય તેથી કંઇ થેાડેા તફાવત પડતેા નથી, ઘણેા પડે છે, અથવા બધેા જ તફાવત તેથી પડે છે.

**૨. આ કર્મો એવાં હેાવાં જોઇએ કે જે વિવેક ફરમાવે છે, તેમની ચેાકસ વ્યાખ્યા આપી શકાતી નથી, પણ તે અતિ વધારે કે અતિ અલ્પ ન હેાવાં જોઇએ.**

પણ આપણી પ્રસ્તુત પ્રવૃત્તિનેા બીજીઓની માફક માત્ર માનસિક ઉદ્દેશ નથી; આપણે ઉત્કૃષ્ટતા અથવા સદ્‌ગુણ શું છે એ માત્ર જાણવા માટે તપાસ કરતા નથી, પણ સારા થવાને માટે; કારણકે નહીં તેા એથી આપણને કશેા લાભ થવાનેા નથી. તેટલા માટે આપણે આ કર્મો માટે પૂછવું જોઇએ, અને તે કયા પ્રકારનાં થવાનાં એ જોવું જોઇએ; કારણકે, આપણે કહ્યું તેમ એ કર્મો આપણી ટેવેા અથવા લક્ષણને નિર્ણીત કરે છે.

પ્રથમ તેા ત્યારે એ કર્મોનું એક સામાન્ય ચિહ્ન એ છે કે તેઓ શુદ્ધ વિવેકને અનુકૂળ હેાવાં જોઇએ, જે અહીં આપણે સ્વીકારી લઇશું, અને એ પ્રશ્નની ચર્ચા આગળ ઉપર રાખશું,[૧] કે એ શુદ્ધ વિવેક શું છે, અને બીજી ઉત્કૃષ્ટતા સાથે કેવી રીતે સમ્બદ્ધ છે.

પણ આપણે આગળ ચાલીએ તે પહેલાં એટલું મન પર ઠસાવવું જોઇએ, કે ક્રિયાની બાબતેા ઉપરની બધી વિચારણા માત્ર બાહ્ય રેખામાં હેાવી જોઇએ, અને તેમાં શાસ્ત્રીય ચેાકસાઇ જોઇએ નહીં. કારણકે, આપણે શરૂઆતમાં કહ્યું હતું તેમ, હાથમાં જેવેા વિષય હેાય તે પ્રમાણે વિચારણાનેા અપેક્ષિત પ્રકાર ફરે છે, અને વ્યાવહારિક બાબતેામાં તથા સગવડના સવાલેામાં કશા અચલ નિયમેા નથી, જેમ આરેાગ્યના સવાલેામાં નથી તેમ.

---

૧ પ્રકરણ ૬ માં.

અને જ્યારે આપણાં સામાન્ય અનુમાનો આ પ્રમાણે અચોક્કસ છે, ત્યારે છૂટા છૂટા દાખલામાં તો બધી વિચારણા ઘણી વધારે અચોકસ છે; કારણકે એ દાખલા કંઇ શાસ્ત્રીય રીતે સિદ્ધ કરેલા નિયમોની અથવા પરમ્પરિત સૂત્રોની કોઇ પદ્ધતિમાં આવી શકતા નથી, પણ વૈદ્યક અને નૌકાચાલનની માફક માણસે હમેશાં પોતાની મેળે વિચાર કરવાનો છે, કે પ્રાપ્ત પ્રસંગે શું કરવાની જરૂર છે.

પણ જોકે આમ છે, છતાં આપણે બની શકે તે મદદ આપવાને યત્ન કરવો જોઇએ.

પ્રથમ તો, ત્યારે, આપણે એ કહેવું જોઇએ કે, આ પ્રકારની બાબતોમાં અધૂરા રહેવું અને છલકાવું બન્ને સમાન વિનાશક છે. (જે આપણે જોઇ શકતા નથી તે જે જોઇએ છીએ તેથી સમજાવીએ તો) આ બળ અને આરોગ્યની બાબતમાં સ્પષ્ટ છે. અતિ વધારે અને અતિ થોડી કસરત બન્ને બળને નષ્ટ કરે છે, અને અતિ વધારે અને અતિ ઓછું ખાનપાન બન્ને આરોગ્યને સરખી રીતે પાયમાલ કરે છે, પણ ઘટતું પ્રમાણ બન્નેને ઉત્પન્ન કરે છે, અને વધારે છે, અને સુરક્ષિત રાખે છે. એજ પ્રમાણે સંયમ, અને હિમ્મત, અને બીજા સદ્ગુણોમાં સમજવું. જે માણુસ દરેક વસ્તુથી દૂર રહે છે, અને ડરે છે, અને કદાપિ સામે ઉભો રહેતો નથી, તે ભીરુ થાય છે; અને જે માણુસ કશાથી ડરતો નથી, પણ દરેકની સામે થવા તત્પર છે, તે અતિ સાહસિક થાય છે. તેમ જ જે માણુસ દરેક જાતનો આનન્દ પૂરેપૂરો ભોગવે છે, અને જેને કશો નિષેધ નથી, તે વિષયાસકત છે, પણ જે દરેકથી દૂર રહે છે, તે (જેને આપણે "બોથડ" કહીએ છીએ તેની માફક) સંવેદનથી રહિત છે. આ પ્રમાણે સંયમ અને હિમ્મત અતિશયતા અને અત્યલ્પતા બન્નેથી નષ્ટ થાય છે, પણ પરિમિતતાથી રક્ષાય છે.

પણ ટેવો અથવા લક્ષણનાં રૂપો એકજ પ્રસંગો અને એકજ સાધનોથી ઉત્પન્ન, રક્ષિત અને નષ્ટ થાય છે, એટલું જ નથી, પણ એની એ સંસ્થિતિમાં તેઓ પ્રગટ પણ થાય છે. બળ જેવી પ્રત્યક્ષ વસ્તુઓમાં

આમ છે. બળ પુષ્કળ પોષણ લેવાથી અને પુષ્કળ સખત કામ કરવાથી ઉત્પન્ન થાય છે, અને તેમ બળવાન માણસમાં આ માટે સૌથી વધારે પાત્રતા હોય છે. સદ્ગુણોમાં પણ એજ પ્રમાણે છે. આનન્દથી વિમુખ રહેવાથી આપણે સંયમી થઇએ છીએ, અને જ્યારે આપણે સંયમી થઇએ છીએ, ત્યારે વિમુખ રહેવાને સારામાં સારા શકિતમાન હોઇએ છીએ. અને એજ પ્રમાણે હિમ્મતમાં: જોખમને તુચ્છ ગણવાનો અને તેની સામે થવાનો મહાવરો કરવાથી આપણે હિમ્મતવાન થઇએ છીએ; અને જ્યારે આપણે હિમ્મતવાન થયા હોઇએ છીએ, ત્યારે જોખમની સામે થવાને સારામાં સારા શકિતમાન હોઇએ છીએ.

## ૩. સદ્ગુણને જૂદી જૂદી રીતે આનન્દ અને કષ્ટની સાથે નિસબત છે.

કર્મોની સાથે જે આનન્દ અથવા કષ્ટ થાય છે તેમને નિશ્ચિત ટેવ અથવા લક્ષણનાં પ્રમાણ ગણવાં જોઇએ.

જે શરીરના આનન્દોથી વિમુખ રહે છે અને વિમુખ રહેવામાં પ્રસન્ન થાય છે તે સંયમી છે, અને જે વિમુખ રહેવું પડે ત્યારે ચીડાય છે તે વિષયાસકત છે; અને વળી, જે આનન્દથી, અગર તેમ નહીં તો કષ્ટ વગર, જોખમની સામે થાય છે, તે હિમ્મતવાન છે, પણ જેને તેથી કષ્ટ થાય છે તે ભીરુ છે.

કારણકે નીતિ સમ્બન્ધી સદ્ગુણ અથવા ઉત્કૃષ્ટતાને આનન્દ અને કષ્ટની સાથે ઘણી નિસબત છે. જે નીચ છે તે કરવાને આપણને પ્રેરનાર આનન્દ છે, અને જે ઉમદા છે તેથી વિમુખ રહેવાને આપણને પ્રેરનાર કષ્ટ છે. અને તેટલા માટે, પ્લેટો કહે છે તેમ, માણસને જુવાનીથી એવી રીતે કેળવવાની જરૂર છે, કે તેને યોગ્ય વસ્તુઓમાં આનન્દ અને કષ્ટનો અનુભવ થાય. ખરી કેળવણીનો આજ અર્થ છે.

સદ્ગુણને આનન્દ અને કષ્ટની સાથે નિસબત હોવાનું એક બીજું કારણ એ છે કે, તેને કર્મો અને આવેશો અથવા અનુરાગો સાથે સમ્બન્ધ છે; પણ દરેક અનુરાગ અને દરેક કર્મની સાથે આનન્દ અથવા કષ્ટ આવે છે.

સઝામાં આનન્દ અને કષ્ટનો જે ઉપયોગ થાય છે, તેથી આ હકીકતનું વધારે સમર્થન થાય છે; તેમનામાં એક જાતનો પ્રતિકારક ગુણ છે, અને વ્યાધિથી વિરુદ્ધના સેવનથી પ્રતિકાર થાય છે.

વળી, આપણે અગાઉ કહ્યું છે તેમ, લક્ષણનું દરેક રૂપ (અથવા ટેવ કે ઘડાયેલી શકિત) તે વસ્તુઓની સાથે નિસબત રાખે છે, કે જેઓ તેને સારૂં અથવા માઠું રૂપ આપે છે; પણ આનન્દ અને કષ્ટ દ્વારા ખરાબ લક્ષણો ઘડાય છે, એટલેકે ખોટા આનન્દો અને કષ્ટો અનુસરવાથી અને પરિહરવાથી, અથવા ખોટે વખતે, અથવા ખોટી રીતે, અથવા ખોટું કરવાના જે અનેક રસ્તા બતાવી શકાય તેમાંના કોઇક રસ્તે—તેમને અનુસરવાથી અને પરિહરવાથી.

અને આમ હોવાથી કેટલાક લોકો એટલે સુધી જાય છે, કે તેઓ સદ્‌ગુણની અમુક પ્રકારની નિશ્ચેષ્ટ અથવા ઉદાસીન માનસિક સ્થિતિ તરીકે વ્યાખ્યા કરે છે. પણ તેઓ સારી અથવા માઠી રીત, વેળા, વગેરે વિશેષો વધાર્યા વગર આવા સિદ્ધ રૂપમાં એ વાત કહે છે, એ તેમની ભૂલ છે.

તેટલા માટે આપણે કહી શકીએ, કે આ પ્રકારની ઉત્કૃષ્ટતા (અર્થાત્ નીતિ સમ્બન્ધી) આનન્દ અને કષ્ટની બાબતમાં જે શ્રેષ્ઠ છે તે કરવાને આપણને પ્રેરે છે, અને દુર્ગુણ અથવા દુષ્ટતાની અસર વિરુદ્ધ છે. પણ નીચેના વિચારો આ બાબત પર વિશેષ પ્રકાશ પાડશે.

ત્રણ પ્રકારની વસ્તુઓ એવી છે કે જે આપણને પસન્દ કરવાને પ્રેરે છે, અને ત્રણ પ્રકારની પરિહરવાનેઃ એક તરફ, સુન્દર અથવા ઉમદા, લાભકારક, અને આનન્દદાયક; બીજી તરફ, કુરૂપ અથવા નીચ, હાનિકારક અને કષ્ટદાયક. હવે એ સર્વના સમ્બન્ધમાં સારો માણસ યોગ્ય કરવાને અને નઠારો માણસ ખોટું કરવાને પાત્ર છે, પણ ખાસ કરીને આનન્દના સમ્બન્ધમાં; કારણકે આનન્દ માણસોને અને પશુઓને સામાન્ય છે એટલું જ નહીં, પણ તે બધી પ્રવૃત્તિ અથવા પસન્દગીનો પણ સહગામી છે; કારણકે ઉમદા અને લાભકારક સુદ્ધાં કલ્પનામાં આનન્દદાયક છે.

વળી, આનન્દની લાગણી આપણ સર્વમાં બચપણથી આપણી કેળ-ળવણીને લીધે પોષિત થયેલી હોય છે, અને આ પ્રમાણે આપણા જીવનમાં એટલી ઊંડી ઉતરેલી હોય છે, કે તેને ભાગ્યેજ ધોઈ નાખી શકાય. અને, ખરેખર, કર્મોની પરીક્ષા કરતાં આપણે સૌ થોડે અથવા વધારે અંશે આનન્દને કસોટી તરીકે વાપરીએ છીએ. એટલે આ કારણને લીધે પણ આપણી આખી તપાસ આ બાબતોની સાથે સમ્બદ્ધ હોવી જોઇએ. કારણ કે સાચે રસ્તે કે ખોટે રસ્તે આનન્દ અથવા કષ્ટ પામવાની આપણાં કર્મો ઉપર ઘણી અસર છે.

વળી, આનન્દની સામે લડવું એ ક્રોધની સામે લડવું (જે હેરેક્લિ-ટસના કહેવા પ્રમાણે કઠણ છે), તેના કરતાં વધારે કઠણ છે, અને સ-દ્ગુણ કળાની માફક જે વધારે કઠણ છે તેની સાથે હમેશાં નિસબત રાખે છે, કારણકે જેમ કામ વધારે કઠણ તેમ ફત્તેહ બહેતર છે, એટલે આ કારણ માટે પણ (નીતિ સમ્બન્ધી) સદ્ગુણ અથવા ઉત્કૃષ્ટતા અને રાજ્યનું શાસ્ત્ર બન્નેને હમેશાં આનન્દો અને કષ્ટોની સાથે નિસબત હોવી જોઇએ. કારણકે એમના સમ્બન્ધમાં જે યોગ્ય રીતે ચાલે છે તે સારો થશે, અને જે ખરાબ રીતે ચાલે છે તે ખરાબ થશે.

ત્યારે આપણે એ સિદ્ધ થયેલું ગણશું કે (નીતિ સમ્બન્ધી) ઉત્કૃ-ષ્ટતા અથવા સદ્ગુણને આનન્દો અને કષ્ટોની સાથે નિસબત છે; અને જે કર્મો તેને ઉત્પન્ન કરે છે તે તેને ખિલાવે છે, તેમજ જૂદી રીતે કરાયાં હોય તો તેને નષ્ટ કરે છે, તથા જે કર્મોથી તે ઉત્પન્ન થાય છે તેજ કર્મોમાં તે પોતાને પ્રગટ કરે છે.

## ૪. કળાના ઉત્પાદનથી ભિન્ન સદ્ગુણી કર્મનાં કારણો.

પણ અહીં, જે ન્યાયી અને સંયત છે તે કરવાથીજ માણસ ન્યાયી અને સંયમી થઇ શકે છે; એમ કહેવાને શો અર્થ છે, એમ કોઇ આપણને પૂછી શકે; એવું કહી શકાય કે, ખરેખર, જો તેમનાં કર્મ ન્યાયી અને સંયત છે તો તેઓ પોતે ન્યાયી અને સંયમી થયેલા જ છે, જેમ કોઇ

વ્યાકરણ પ્રમાણે બોલે લખે, અને સંગીતના નિયમો પ્રમાણે ગાયન ગાય, તે વૈયાકરણ અને ગાયક છે તેમ.

હું ધારૂં છું કે આપણે એમ જવાબ આપી શકીએ કે, પ્રથમ તો, કળાઓમાં પણ છેક એ પ્રમાણે નથી. કોઇ પણ અકસ્માતથી અથવા બીજા માણસની સૂચનાથી અમુક વ્યાકરણના નિયમો પ્રમાણે કરી શકે ( અથવા કંઇક શુદ્ધ લખી શકે): પણ તેટલા માત્રથી તે વૈયાકરણ બની જતો નથી, એ તો તે વ્યાકરણના પોતાના જ્ઞાનને લીધે કરી શકયો હોય ત્યારેજ બની શકે.

પણ બીજું, આ બાબતમાં સદ્‍ગુણો હુનરોના સમાન નથી. હુનરનાં કાર્યોમાં ઉત્કૃષ્ટતા પોતાની અન્દર હોય છે, અને તેટલા માટે જ્યારે તેઓ ઉત્પન્ન થાય ત્યારે અમુક ગુણવાળાં હોય તો બસ છે; પણ સદ્‍ગુણોની બાબતમાં, માણુસ જે કરે તે અમુક પ્રકારનું હોય, તેટલા માત્રથી તે ન્યાયી અથવા સંયમી માણસની માફક કર્મ કરતો કહેવાતો નથી. તે કર્મ કરે ત્યારે મનની અમુક સ્થિતિમાં પણ તે હોવો જોઇએ; અર્થાત્ , પ્રથમ તો, પોતે શું કરે છે તે તેણે જાણવું જોઇએ; બીજું, તેણે તે પસન્દ કરવુ જોઇએ, અને તે કર્મની ખાતરજ પસન્દ કરવું જોઇએ; અને ત્રીજું, તેનું કર્મ ઘડાયેલા અને દૃઢ લક્ષણનું પ્રદર્શક હોવું જોઇએ. હવે, આ ત્રણ કારણો-માંથી એક જ એટલે જ્ઞાન કોઇ પણ હુનર મેળવવા માટે આવશ્યક છે. પણ સદ્‍ગુણો મેળવવા માટે તો જ્ઞાન માત્ર થોડા ખપનું છે અથવા કશા ખપનું નથી, અને જે ન્યાયી અને સંયત છે તે વારંવાર કરવાથી જે બીજાં કારણો પરિણમે છે, તે થોડા મહત્ત્વનાં નથી પણ પૂરેપૂરા મહત્ત્વનાં છે.

તેટલા માટે, જ્યારે કરેલું કર્મ ન્યાયી અથવા સંયમી માણુસ કરે તેવું હોય ત્યારે તે ન્યાયી અને સંયત કહેવાય છે; પણ કરનાર માણુસ જ્યાં સુધી ન્યાયી અથવા સંયમી માણુસના જેવા મનોભાવથી તે કરે નહીં, ત્યાં સુધી તે પોતે ન્યાયી અથવા સંયમી નથી.

ત્યારે એમ કહેવું બરાબર છે, કે, જે ન્યાયી છે તે કરવાથી માણુસ ન્યાયી થાય છે, અને જે સંયત છે તે કરવાથી સંયમી થાય છે, અને આ પ્રમાણે 'કર્યા' વગર તે કદાપિ સારો થવાનો સમ્ભવ નથી.

પણ ઘણાખરા માણસો, આમ કરવાને બદલે, મતો તરફ દોડે છે, અને પોતે ફિલસુફી કરે છે, તથા તેથી સારા બનશે એમ માની બેસે છે, કોઇ બિમાર આદમી, જે ડાક્તરનું કહેવું ધ્યાનથી સાંભળે છે, અને તરત તેમા બધા હુકમોનું ઉલ્લંઘન કરે છે, તેની માફક. પણ જેમ આ પ્રકારની ચિકિત્સાથી શરીરને નીરોગી ટેવ કદાપિ પડતી નથી, તેમ એ પ્રકારની ફિલસુફીથી મનની નીરોગી ટેવ પણ કદાપિ ઉત્પન્ન થવાની નથી.

## ૫. સદ્‌ગુણ લાગણી નથી, તેમ સામર્થ્ય નથી, પણ કેળવાયેલી શક્તિ અથવા ટેવ છે.

હવે આપણે ઉત્કૃષ્ટતા અથવા સદ્‌ગુણ શું છે, એ તપાસ કરીએ.

આત્માનો ગુણ કાંતો (૧) આવેશ અથવા લાગણી, કે (૨) પાત્રતા અથવા સામર્થ્ય, કે (૩) ટેવ અથવા કેળવાયેલી શક્તિ હોય છે; અને તેટલા માટે સદ્‌ગુણ આ ત્રણમાંથી એક હોવો જોઇએ. (૧) આવેશ અથવા લાગણીથી આપણે કામના, ક્રોધ, ભય, સ્વાસ્થ્ય, ઈર્ષ્યા, ઉલ્લાસ, સ્નેહ, તિરસ્કાર, ઉત્કંઠા, સ્પર્ધા, દયા, અથવા સામાન્યતઃ આનન્દ અને કષ્ટ જેમાં સહગામી હોય તેને બોધીએ છીએ; (૨) પાત્રતા અથવા સામર્થ્ય તે છે કે જેને લીધે આપણને ઉપર બતાવી તેમાંથી કોઇક જાતની અસર થાય છે, ઉદાહરણ તરીકે, જેથી કરીને આપણે ક્રોધાયમાન, અથવા વ્યથિત, અથવા દયાર્દ્ર થઇ શકીએ છીએ, અને (૩) ટેવ અથવા કેળવાયેલી શક્તિ તે છે કે જેને લીધે આપણા અનુરાગોની બાબતમાં આપણે સુનિયત કે દુર્નિયત થઇએ છીએ; જેમકે, ઉદાહરણ તરીકે, ક્રોધાયમાન થવાની બાબતમાં, આપણે જો અતિ તીવ્ર અથવા અતિ મન્દ હોઇએ તો દુર્નિયત છીએ, પણ જો પરિમિત હોઇએ તો સુનિયત છીએ. એ પ્રમાણે બીજાંમાં પણ સમજવું.

હવે, સદ્‌ગુણો કંઇ લાગણીઓ નથી, તેમ દુર્ગુણો પણ નથી—(૧) કારણકે આપણે આપણી લાગણીઓને માટે સારા અથવા નઠારા કહેવાતા નથી, પણ સદ્‌ગુણો અથવા દુર્ગુણોને માટે કહેવાઇએ છીએ; (૨) કારણકે આપણી લાગણીઓના સમ્બન્ધમાં આપણને વખાણ કે ઠપકો મળતાં

નથી (કોઇ પણ માણુસ ભયભીત કે ક્રોધાયમાન થવા માટે વખણાતો નથી, તેમ માત્ર ગુસ્સે થવાને માટે તેને ઠપકો મળતો નથી, પણ અમુક રીતે ગુસ્સે થવા માટે મળે છે), પણ આપણા સદ્‌ગુણો અથવા દુર્ગુણોને માટે આપણને વખાણ કે ઠપકો મળે છે; (૩) કારણકે હેતુપૂર્વક પસન્દગી વગર આપણે ક્રોધાયમાન કે ભયભીત થઇ શકીએ છીએ, પણ સદ્‌ગુણો તો એક પ્રકારની, હેતુપૂર્વક પસન્દગી છે, અથવા એટલું તો ખરૂંજ કે તેના વગર અશક્ય છે; અને (૪) કારણકે આપણી લાગણીઓના સમ્બન્ધમાં આપણે આવિષ્ટ થતા કહેવાઇએ છીએ; પણ આપણા સદ્‌ગુણો અને દુર્ગુણોના સમ્બન્ધમાં આપણે આવિષ્ટ થતા કહેવાતા નથી, પણ એક કે બીજે પ્રકારે નિયત થતા કહેવાઇએ છીએ.

આજ કારણોને લીધે તેઓ પાત્રતાઓ કે સામર્થ્યો પણ નથી; કારણકે માત્ર લાગણીને પાત્ર હોવા માટે આપણે સારા કે નઠારા કહેવાતા નથી, તેમ એ માટે આપણે વખાણ કે ઠપકો પણ પામતા નથી. અને ઉપરાંત, જોકે કુદરત આપણને પાત્રતાઓ અથવા સામર્થ્યો આપે છે, પણ તે આપણને સારા અથવા નઠારા બનાવતી નથી. (પણ આ દલીલનું આપણે અગાઉ વિવેચન કરેલું છે.)

ત્યારે, જો સદ્‌ગુણો લાગણીઓ કે પાત્રતાઓ નથી, તો તેમને માત્ર ટેવો અથવા કેળવાયેલી શકિતઓ હોવાનું બાકી રહે છે.

## ૬. એટલેકે, મધ્યમ પસન્દ કરવાની ટેવ.

આ પ્રમાણે જેમાં સદ્‌ગુણનો સમાવેશ થાય છે તે જાતિ આપણને મળી; પણ આપણે સદ્‌ગુણ માત્ર કેળવાયલી શકિત છે એટલું જ નહીં, પણ કેળવાયેલી શકિતની કઇ ઉપજાતિ છે, એ સુદ્ધાં જાણવા ચાહીએ છીએ.

એટલું આપણે નિર્બાધ રીતે કહી શકીએ કે કોઇ પણ વસ્તુના સદ્‌ગુણ અથવા ઉત્કૃષ્ટતાને લીધે તે વસ્તુ પોતે સારી સ્થિતિમાં રહે છે, અને પોતાની ક્રિયા સારી રીતે કરે છે. ઉદાહરણ તરીકે, આંખની ઉત્કૃષ્ટતા આંખ અને તેની ક્રિયા બન્નેને સારી કરે છે; કારણકે આપણે સારી રીતે જોઇ શકીએ છીએ તે આંખની ઉત્કૃષ્ટતાને લીધે. તેમ એક

ઘેાડાની યેાગ્ય ઉત્કૃષ્ટતા ઘેાડાને જેવેા હેાવેા જોઇએ તેવેા કરે છે, અને તેને દેાડવામાં, તથા સવારને લઇ જવામાં, તથા હૂમલા સાથે ટકવામાં સારેા બનાવે છે.

જો ત્યારે આ બધા દાખલાને લાગુ હેાય, તેા માણસની ખાસ ઉત્કૃષ્ટતા અથવા સદ્દગુણ એક એવી ટેવ અથવા કેળવાયેલી શકિત થશે, કે જે તેને સારેા બનાવે છે, અને પેાતાનું કામ સારી રીતે બજાવવાને તેને શકિતમાન કરે છે.

આ કેમ થઇ શકે એ આપણે કહી ગયા છીએ, પણ આ સદ્દગુણનેા સ્વભાવ શેા છે એ તપાસવાથી એજ અનુમાન આપણે બીજે રસ્તે બતાવી શકશું.

હવે આપણી પાસે જો કેાઇ જત્થેા હેાય, પછી તે સન્તત કે વિભકત ગમે તે પ્રકારનેા હેાય, તેા તેમાંથી કાંતેા વધારે ( અથવા અતિ વધારે ), અગર થેાડેા ( અથવા અતિ થેાડેા ), અગર બરાબર ( અથવા વાજબી ) ભાગ લઇ શકાય, અને તે કાંતેા નિરપેક્ષ રીતે અથવા આપણી પેાતાની જરૂરેાની અપેક્ષાએ.

બરાબર અથવા વાજબી પરિમાણ એટલે હું મધ્યમ પરિમાણ સમજું છું, એટલે એવું કે જે અતિશયતા અને ન્યૂનતાની વચ્ચે રહેલું હેાય.

નિરપેક્ષ મધ્યમ અથવા વસ્તુની પેાતાની અપેક્ષાએ મધ્યમનેા અર્થ હું એવેા સમજું છું કે જે અન્તે અન્તથી સરખે અન્તરે હેાય તે, અને આ સૈાને માટે એકનું એક હેાય છે.

આપણી અપેક્ષાએ મધ્યમનેા અર્થ હું એવેા સમજું છું કે જે આપણે માટે અતિ ઘણું અથવા અતિ થેાડું ન હેાય તે, અને આ સૈાને માટે એકનું એક હેાતું નથી.

ઉદાહરણ તરીકે જો દશ ઘણું, ( અથવા અતિ ઘણું ) અને બે થેાડું ( અથવા અતિ થેાડું ) હેાય, તેા છ લેવાથી આપણે વસ્તુની અપેક્ષાએ મધ્યમ ( અથવા ગાણિતિક મધ્યમ ) લઇએ છીએ, કારણકે તે એક

અન્તથી જેટલું વધારે છે તેટલું જ બીજા અન્તથી ન્યૂન છેઃ અને ગાણિતિક પ્રમાણમાં આ મધ્યમ છે.

પણ જે આપણી અપેક્ષાએ મધ્યમ છે તે આ રસ્તે શોધી શકાય તેમ નથી. જો દશ શેર ખોરાક અમુક માણસને ખાવા માટે અતિ ઘણો હોય, અને બશેર અતિ થોડો હોય, તો ઉસ્તાદ તેને ૭ શેરનો હુકમ આપશે એમ ફલિત થતું નથી; કારણકે તેટલો પણ કદાચ આપેલા માણસ માટે અતિ ઘણો હોય કે અતિ થોડો; માઇલો માટે અતિ થોડો, શીખાઉ માટે અતિ ઘણો. દોડવામાં અને કુસ્તીમાં પણ એ વાત ખરી છે.

અને તેથી આપણે સામાન્ય રીતે એમ કહી શકીએ કે કોઇ પણ હુનરમાં જે ઉસ્તાદ છે તે જે અતિ ઘણું અને અતિ થોડું છે તે પરિહરે છે, અને મધ્યમને શોધે છે તથા પસન્દ કરે છે–નિરપેક્ષને નહીં પણ સાપેક્ષ મધ્યમને.

જો, ત્યારે, દરેક હુનર અથવા શાસ્ત્ર પોતાનું કામ આ રસ્તે પૂર્ણ કરે છે, એટલેકે મધ્યમ ઉપર દૃષ્ટિ રાખે છે, અને પોતાનું કામ એ ધોરણ સુધી પહોંચાડે છે (જેથી લોકો સારા કામને માટે એમ બોલે છે કે, તેમાં કશું કમી જાસ્તી થઇ શકે તેમ નથી, જે પરથી લક્ષિત થાય છે કે ઉત્કૃષ્ટતા અતિશયતા અથવા ન્યૂનતાથી નષ્ટ થાય છે, પણ મધ્યમ સંભાળવાથી જળવાય છે; અને સારા કારીગરો, આપણે કહીએ છીએ તેમ, જે કંઇ કરે છે તે સર્વમાં આના ઉપરજ પોતાની આંખો ઠરાવી રાખે છે), અને જો સદ્‌ગુણ, કુદરતની માફક, કોઇ પણ હુનરના કરતાં વધારે ચોકસ અને બહેતર છે, તો એ ફલિત થાય છે કે સદ્‌ગુણે પણ મધ્યમને લક્ષ્ય કરવું જોઇએ. સદ્‌ગુણ એટલે બેશક નીતિ સમ્બન્ધી સદ્‌ગુણ અથવા ઉત્કૃષ્ટતા; કારણકે તેને આવેશો અને કર્મોની સાથે નિસબત છે, અને તેમાં અતિશયતા અને ન્યૂનતા અને મધ્યમ હોઇ શકે છે. ઉદાહરણ તરીકે, ભય, સ્વાસ્થ્ય, અભિલાષા, ક્રોધ, દયા, વગેરેની અને સામાન્યતઃ આનન્દ અને કષ્ટની લાગણી કાંતો અતિ ઘણી અથવા અતિ થોડી થવી શક્ય છે; અને બન્નેમાં દોષ છે; પણ ખરે વખતે, અને ખરે પ્રસંગે,

અને ખરાં માણુસો તરફ, અને ખરા હેતુથી અને ખરી રીતે એ લાગણીઓ થાય, એ મધ્યમ અને શ્રેષ્ઠ માર્ગ છે, અને આ ચિહ્ન સદ્‌ગુણનાં છે. અને એજ રીતે આપણાં બાહ્ય કર્મોમાં પણ અતિશયતા અને ન્યૂનતા, તથા મધ્યમ અથવા યોગ્ય પરિમાણ હોઇ શકે છે.

સદ્‌ગુણને, ત્યારે, લાગણીઓ અથવા આવેશોની સાથે અને બાહ્ય કર્મોની સાથે નિસબત છે, જેમાં અતિશયતા. ખોટી છે, અને ન્યૂનતા સુદ્ધાં ઠપકો પામે છે, પણ મધ્યમ પરિમાણ વખણાય છે અને વાજબી છે—જે બન્ને સદ્‌ગુણનાં ચિહ્નો છે.

એટલે સદ્‌ગુણ એક પ્રકારની પરિમિતતા છે, કારણકે તે મધ્યમ અથવા પરિમિત પરિમાણને લક્ષ્ય કરે છે.

વળી ખોટું કરવાના માર્ગ ઘણા છે (કારણકે પાઇથેગોરીઅન પરિભાષા પ્રમાણે અહિત સ્વભાવમાં અનન્ત છે, અને હિત મર્યાદિત છે), પણ સાચું કરવાનો માત્ર એક માર્ગ હોય છે, એટલે એક સહેલો અને બીજો કઠણ છે—નિશાન ચૂકવું સહેલ અને પાડવું મુશ્કેલ છે. આ કારણથી પણ અતિશયતા અને ન્યૂનતા દુર્ગુણનાં ચિહ્નો છે, અને મધ્યમને પાડવું એ સદ્‌ગુણનું ચિહ્ન છે:

"સારાપણું છે સરલ, બૂરૂં રૂપ ધરતું જૂજવાં."

ત્યારે સદ્‌ગુણ એ પસન્દગીની એક એવી ટેવ અથવા કેળવાયેલી શકિત છે કે જેનું ખાસ ચિહ્ન પરિમિતતા છે. પરિમિતતા એટલે વ્યકિતની અપેક્ષાએ જે મધ્યમ હોય તેનું પાલન, અને તે વિવેકથી, એટલે દક્ષ માણુસ તેને જે વિવેકથી નિર્ણીત કરે તે વિવેકથી નિર્ણીત થાય છે. અને એ પરિમિતતા છે, કારણકે, પ્રથમ, તે બે દુર્ગુણોની વચ્ચે અથવા મધ્યમાં આવે છે, જેમાંનો એક અતિશયતા તરફનો અને બીજો ન્યૂનતા તરફનો છે; અને બીજું, કારણકે, જયારે આ દુર્ગુણો લાગણી અને કર્મમાં યોગ્ય માપથી કાંતો ઘટે છે અથવા વધે છે, ત્યારે એ વચ્ચેનું, મધ્યમ, અથવા પરિમિત પ્રમાણ મેળવે છે અને પસન્દ કરે છે.

એટલે તત્ત્વમાં અથવા તેના સ્વભાવની વ્યાખ્યા પ્રમાણે જોઇએ, તો સદ્‌ગુણ એક પરિમિતતા અથવા મધ્યમ સ્થિતિ છે, પણ જે સૌથી સારૂં અને સાચું છે તે સાથેના સમ્બન્ધમાં જોઇએ તો એ પૂર્ણતાનું શિખર છે.

પણ બધાં કર્મો અને બધા આવેશોમાં કંઇ પરિમિતતા શક્ય નથી, કેટલાક આવેશો એવા છે કે જેનાં નામ જ નઠારાપણું સૂચવે છે, જેમકે અપકારીપણું, બેશરમપણું, અદેખાઇ, અને કર્મોમાં, વ્યભિચાર, ચોરી, ખૂન. આ અને એવી બધી વસ્તુઓ જાતે ખરાબ હોવા માટે નિન્દાય છે, માત્ર અતિશયતા અથવા ન્યૂનતા માટે નહીં. તેટલા માટે તેમની અન્દર સારૂં કરવું અશક્ય છે; તેઓ હમેશાં ખરાબ જ છેઃ એવી વસ્તુઓમાં ( ઉ. ત. વ્યભિચારમાં ) સારાપણા અને નઠારાપણાનો આધાર યોગ્ય માણસ અને પ્રસંગ અને રીત છે કે નહીં તે પર બિલકુલ નથી, પણ તેમાંથી કોઇ પણ કરવામાં આવે એજ ખોટું છે.

તેમજ અન્યાયી, ભીરુ અથવા વિષયાસકત વર્તનમાં પરિમિતતા અથવા અતિશયતા અથવા ન્યૂનતાની અપેક્ષા રાખવી એ પણ સરખું નિરર્થક છે; કારણકે ત્યારે તો અતિશયતા અથવા ન્યૂનતામાં પરિમિતતા, અને અતિશયતામાં અતિશયતા અને ન્યૂનતામાં ન્યૂનતા થાય.

હકીકત એ છે કે જેમ સંયમ અથવા હિમ્મતમાં કશી અતિશયતા અથવા ન્યૂનતા થઇ શકે નહીં, કારણકે મધ્યમ અથવા પરિમિત પરિમાણજ અમુક અર્થમાં એક સીમા છે, તેમ વર્તનના આ પ્રકારોમાં પણ કશી પરિમિતતા કે અતિશયતા કે ન્યૂનતા હોઇ શકે નહીં, પણ ગમે તેમ કરવામાં આવ્યાં હોય છતાં એ કર્મો ખરાબજ છે. કારણકે, સામાન્ય રીતે કહેતાં, અતિશયતા અથવા ન્યૂનતામાં પરિમિતતા હોઇ શકે નહીં, તેમ પરિમિતતામાં અતિશયતા અથવા ન્યૂનતા હોઇ શકે નહીં.

**૭. આ જૂદા જૂદા સદ્‌ગુણોને લાગુ પાડવું જોઇએ.**

પણ આવા સામાન્ય નિર્દેશો ( સદ્‌ગુણ અને દુર્ગુણ માટે ) કરવાથી બસ નથી; આપણે આગળ ચાલવું જોઇએ, અને એ નિર્દેશો વિશેષોને ( અર્થાત્ વિવિધ સદ્‌ગુણો અને દુર્ગુણોને ) લાગુ પાડવા જોઇએ. કારણકે

વર્તનની બાબતો સમ્બન્ધી વિચારણા કરવામાં સામાન્ય નિર્દેશો અતિશય અસ્પષ્ટ રહે છે, અને વિશિષ્ટ નિર્દેશો જેટલા સત્યનું વહન કરતા નથી. પણ વર્તનને વિશેષોની સાથે નિસબત છે;* તેટલા માટે જ્યારે આપણા નિર્દેશો એ વિશેષોને લાગુ પાડવામાં આવે, ત્યારે સાચા પડવા જોઇએ.

ત્યારે આ વિશેષો ( અર્થાત્ જૂદા જૂદા સદ્ગુણો અને દુર્ગુણો તથા જેમની સાથે તેમને નિસબત છે તે જૂદાં જૂદાં કર્મો અને અનુરાગો) આપણે નીચેની યાદીમાંથી લેશું.

ભય અને સ્વાસ્થ્યની લાગણીઓમાં પરિમિતતા હિમ્મત છે: જેઓ અતિશયતા તરફ વળે છે તેઓમાં જેઓ સ્વાસ્થ્યમાં અતિ વધે છે તે અતિ સાહસિક છે, અને જે સ્વાસ્થ્યમાં ન્યૂન હોઇને ભયમાં અતિ વધે છે તે ભીરુ છે.

અમુક આનન્દોના સમ્બન્ધમાં અને (જોકે ઓછે અંશે) અમુક કષ્ટોના પણ સમ્બન્ધમાં પરિમિતતા સંયમ છે, અને અતિશયતા વિષયાસકિત છે. પણ આ આનન્દોના સમ્બન્ધમાં ન્યૂનતા જવલ્લે જ દેખાય છે, અને તેથી એ પ્રકારના લોકોને હજી કશું નામ મળ્યું નથી: આપણે કહી શકીએ કે તેઓ "સંવેદન વગરના" છે.

નાણાં આપવા અને લેવાની બાબતમાં પરિમિતતા ઉદારતા છે, અતિશયતા અને ન્યૂનતા ઉડાઉપણું અને અનુદારતા છે. પણ બન્ને દુર્ગુણો આપવામાં અને લેવામાં વિરુદ્ધ રીતે ચડે છે અને ઉતરે છે; ઉડાઉ ખરચવામાં ચડે છે, પણ લેવામાં ઉતરે છે; અને અનુદાર માણસ લેવામાં ચડે છે, પણ ખરચવામાં ઉતરે છે. (હાલ તો આપણે માત્ર બાહ્ય રેખા અથવા સંક્ષેપ આપીએ છીએ, અને વધારે કશું લક્ષ્ય નથી; પણ આગળ ઉપર આ બાબતોનું વધારે વિગતથી વિવેચન કરશું.)

* બેવડા અર્થમાં: ન્યાય, સંયમ, વગેરે વિશિષ્ટ સદ્ગુણોમાં પ્રગટ થયા સિવાય મારૂં વર્તન સદ્ગુણી થઇ શકે નહીં; વળી, અમુક પ્રસંગે અને અમુક માણસો તરફ ન્યાયી થયા સિવાય મારૂં વર્તન ન્યાયી થઇ શકે નહીં.

પણુ આ ઉપરાંત પૈસાની બાબતમાં બીજા પણ સ્વભાવો છે: એક પ્રકારની પરિમિતતા એવી છે કે જે મહામાત્રતા કહેવાય છે (કારણકે મહામાત્ર અને ઉદાર માણસ બન્ને એક નથી; મહામાત્ર મોટી રકમોથી વ્યવહાર કરે છે, અને ઉદાર ન્હાનીથી), અને એક અતિશયતા એવી છે કે જે દમ્ભ અથવા પ્રાકૃતપણું કહેવાય છે, અને એક ન્યૂનતા ક્ષુદ્રતા કહેવાય છે; અને આ દુર્ગુણો જે ઉદારતાથી વિરુદ્ધ છે તેનાથી ભિન્ન છે: પણ તે કેવી રીતે ભિન્ન છે એ આગળ સમજાવાશે.

પ્રતિષ્ઠા અને અપકીર્તિના સમ્બન્ધમાં, એક પરિમિતતા એવી છે કે જે મહાશયતા કહેવાય છે, એક અતિશયતા કે જે મિથ્યાભિમાન, અને એક ન્યૂનતા કે જે ન્હાનું મન છે.

પણ જેમ આપણે કહ્યું કે ઉદારતા મહામાત્રતાની સાથે સમ્બદ્ધ છે, અને ભેદ માત્ર એટલો કે તે ન્હાની રકમોથી વ્યવહાર કરે છે, તેમ અહીં પણ મહાશયતાની સાથે સમ્બદ્ધ એક સદ્ગુણ છે, અને ભેદ માત્ર એટલો કે તેને મોટાંને બદલે ન્હાનાં માનની સાથે નિસબત છે. માણસને પ્રતિષ્ઠા માટે યોગ્ય ઇચ્છા હોઇ શકે, અને યોગ્ય કરતાં વધારે અથવા ઓછી ઇચ્છા પણ હોઇ શકે: જેને આ ઇચ્છા અતિશય હોય તે મહત્ત્વાકાંક્ષી કહેવાય છે, જેને તે પૂરતી ન હોય તે મહત્ત્વાકાંક્ષારહિત કહેવાય છે, પણ જેને યોગ્ય ઇચ્છા હોય તેને માટે કશું નામ નથી. મહત્ત્વાકાંક્ષીને સમરૂપ મહત્ત્વાકાંક્ષા સિવાય, આ લક્ષણોને માટે બીજાં ભાવવાચક નામો પણ નથી. અને આટલા માટે જેઓ સીમા ઉપર છે તેઓ મધ્યમ પદનો દાવો કરે છે. અને સાધારણ વાતચિતમાં પણ પરિમિત માણસ કોઇ વાર મહત્ત્વાકાંક્ષી છે એમ અને કોઇ વાર નથી એમ કહેવાય છે, અને કોઇ વાર મહત્ત્વાકાંક્ષીને વખાણવામાં આવે છે, અને કોઇ વાર જે તેવો ન હોય તેને. આમ કેમ છે તે આપણે આગળ સમજાવશું, હાલ તો આપણે આપણી યોજનાને અનુસરશું, અને લક્ષણનાં બીજાં રૂપોની ગણના ચલાવશું.

ક્રોધની બાબતમાં પણ આપણે અતિશયતા અને ન્યૂનતા અને પરિમિતતા જોઇએ છીએ. એ લક્ષણોને પોતાને પ્રચલિત નામ મળ્યાં નથી,

પણ અહીં પરિમિત માણસ સૌમ્ય કહેવાયો છે, માટે તેના લક્ષણને આપણે સૌમ્યતા કહેશું; જેઓ સીમા ઉપર જાય છે તેમાં જે અતિશય તરફ છે તેને આપણે ક્રોધી અને તેના દુર્ગુણને ક્રોધીપણું કહીએ, તથા જે ન્યૂન છે તેને ક્રોધહીન અને તેના લક્ષણને ક્રોધહીનતા કહીએ.

આ સિવાય ત્રણ જાતની પરિમિતતા છે, જે એક બીજાને કંઇક મળતી છે, અને છતાં ભિન્ન ભિન્ન છે. એ બધીને વાણી અને કર્મમાં વ્યવહારની સાથે નિસબત છે, પણ તેમાં ભેદ એ છે કે, એકને આ વ્યવહારના સત્યની સાથે કામ છે, અને બીજી બેને તેની પ્રિયતાની સાથે–તેમાંથી પણ એકને ગમ્મતની બાબતોમાં પ્રિયતાની સાથે, અને બીજીને જીવનના બધા સમ્બન્ધોમાં પ્રિયતાની સાથે. આપણે આ ગુણો સમ્બન્ધી પણ બોલવું જોઇએ, કે જેથી એમ સ્પષ્ટ રીતે જોઇ શકાય કે, બધા પ્રસંગોમાં પરિમિતતા પ્રશંસાપાત્ર છે, અને સીમાના રસ્તા સાચા કે પ્રશંસાપાત્ર કશા નથી, પણ દોષપાત્ર છે.

આ દાખલાઓમાં પણ નામો ઘણે ભાગે નથી, પણ અન્યત્રની માફક અહીં પણ નવાં નામ યોજવાનો આપણે યત્ન કરવો જોઇએ, કે જેથી દલીલ સ્પષ્ટ અને સહેલાઇથી અનુસરાય તેવી થાય.

ત્યારે, સત્યની બાબતમાં, જે મધ્યમ પાળે છે તેને આપણે સાચો (અથવા સત્યશીલ) માણસ કહીએ, અને મધ્યમના પાલનને સાચ (અથવા સત્યશીલતા): મિથ્યાવાદ, જ્યારે અતિશયોક્તિ કરે, ત્યારે ડંફાસ કહેવાય, અને માણસ ડંફાસી; જ્યારે તે ન્યૂનોક્તિ કરે, ત્યારે તેમને માટે વ્યાજોક્તિ અને વ્યાજોક્તિશીલનાં નામ વાપરીએ.

ગમ્મતના આનન્દની બાબતમાં, જે મધ્યમ પાળે તે વાક્ચતુર કહેવાય, અને તેનું લક્ષણ વાક્ચાતુર્ય; અતિશયતાને ભાંડાઇ કહેવાય અને માણસને ભાંડ; તથા જે માણસ ન્યૂન હોય તેને ચિંગૂસ અને તેના લક્ષણને ચિંગૂસપણું કહી શકાય.

જીવનના બીજા પ્રસંગોમાં આનન્દની બાબતમાં, જે પોતાને ઘટતી રીતે પ્રિય બનાવે તેને દોસ્ત કહી શકાય, અને તેની પરિમિતતાને દોસ્તી;

જે અતિશય કરે છે તેને જો બીજો હેતુ સાધવાનો ન હોય તો હાજિયો કહેવાય, પણ જો તેની પોતાના લાભ તરફ નજર હોય તો ખુશામતખોર; જે આ બાબતમાં ન્યૂન છે, અને પોતાની જાતને હમેશાં અપ્રિય કરે છે, તેને કજિયાખોર અથવા ચીડિયો માણુસ કહી શકાય.

વળી, માત્ર લાગણીઓમાં અને તેમના સમ્બન્ધી આપણા વર્તનમાં મધ્યમ પાળવાના રસ્તા છે; ઉદાહરણ તરીકે, શરમ કંઇ સદ્ગુણ નથી, પણ છતાં શરમાળ ( નમ્ર ) માણુસ વખણાય છે. કારણકે આ બાબતોમાં પણ આપણે કહીએ છીએ કે એક માણુસ મધ્યમ પાળે છે, અને બીજો માણુસ સીમાત્યાગ કરે છે ( જેમકે ન્હાનામાં ન્હાની વાતમાં શરમાનાર માણુસ ), તથા જે માણુસ એ લાગણીમાં ન્યૂન અથવા તેથી બિલકુલ રહિત હોય છે તે બેશરમ કહેવાય છે; પણ શરમાળ શબ્દ મધ્યમ પાળનાર માટે વપરાય છે.

સાચાઇનો રોષ એ અદેખાઇ અને દ્વેષ વચ્ચેનું મધ્યમ છે. આપણા પડોશીઓની સ્થિતિથી થતા આનન્દ અને કષ્ટની સાથે આ ગુણોને નિસબત છે. અપાત્ર વૈભવને જોવાથી જેને દુઃખ થાય તે માણુસમાં સાચાઇનો રોષ કહેવાય છે, પણ અદેખો માણુસ એથી આગળ જાય છે, અને તેને કોઇનો પણ વૈભવ જોતાં કષ્ટ થાય છે, તથા દ્વેષી માણુસ તો કષ્ટ પામવાને બદલે પોતાના પડોશીઓની વિપત્તિઓથી ઉલટો પ્રસન્ન થાય છે.

પણ આ બાબતોના વિવેચન માટે આપણુને બીજો પ્રસંગ આગળ આવશે.

ન્યાય એ શબ્દ એક કરતાં વધારે અર્થોમાં વપરાય છે; તેટલા માટે ઉપલા સવાલોનો નિકાલ કર્યા પછી, આપણે એ જૂદા જૂદા અર્થો વચ્ચેનો ભેદ સ્પષ્ટ કરશું, અને બતાવશું કે શી રીતે ન્યાયના પ્રકારોમાંનો દરેક એક જાતની પરિમિતતા છે.

અને તે પછી આપણે બુદ્ધિ સમ્બન્ધી સદ્ગુણોનું એજ રીતે વિવેચન કરશું.

## ૮. બે અન્ત્ય દુર્ગુણો એક બીજાની અને વચ્ચેના સદ્ગુણની સામે છે.

આપણે કહ્યું તેમ સ્વભાવો ત્રણ વર્ગના છે, અર્થાત્ બે જાતના દુર્ગુણો, એક અતિશયતાથી અંકિત, બીજો ન્યૂનતાથી, અને એક જાતનો સદ્ગુણ એટલેકે મધ્યમનું પાલન. હવે, દરેક એક રીતે ઇતરની સામે છે, કારણકે અન્ત્ય સ્વભાવો જેમ મધ્યમ સ્વભાવની સામે છે, તેમ પરસ્પર સુદ્ધાં સામે છે, તથા મધ્યમ સ્વભાવ બન્ને અન્ત્ય સ્વભાવોની સામે છે. જે પ્રમાણે કોઇ પરિમાણ જે અમુક આપેલા પરિમાણની બરાબર હોય, તે ઓછાની સાથે સરખાવતાં વધારે પણ છે, અને વધારેની સાથે સરખાવતાં ઓછું છે, તેમ મધ્યમ અથવા પરિમિત સ્વભાવો ન્યૂન સ્વભાવોની સાથે સરખાવતાં વધે છે, અને અતિ સ્વભાવોની સાથે સરખાવતાં ઘટે છે, લાગણી અને કર્મ બન્નેમાં; ઉ. ત. હિમ્મતવાન માણસ ભીરુની સાથે સરખાવતાં અતિ સાહસિક લાગે છે, અને અતિ સાહસિકની સાથે સરખાવતાં ભીરુ; એજ પ્રમાણે સંયમી માણસ બૂઠાની સાથે સરખાવતાં વિષયાસક્ત દેખાય છે, અને વિષયાસક્તની સાથે સરખાવતાં બૂઠો; તેમ ઉદાર માણસ અનુદારની જોડમાં ઉડાઉ, અને ઉડાઉની જોડમાં અનુદાર દેખાય છે.

અને તેથી અન્ત્ય લક્ષણો મધ્યમ અથવા પરિમિત લક્ષણને પદચ્યુત કરવા મથે છે, અને દરેક તેને સામેની સીમામાં પડેલ તરીકે દેખાડે છે; ભીરુ હિમ્મતવાન માણસને અતિ સાહસિક કહે છે, અતિ સાહસિક તેને ભીરુ કહે છે, વગેરે.

પણ જોકે મધ્યમ અને અન્ત્યો આ પ્રમાણે એક બીજાંની સામે છે, તોપણ સૂક્ષ્મ રીતે જોતાં અન્ત્યો મધ્યમથી નહીં પણ પરસ્પરથી વિરુદ્ધ છે; કારણકે તેઓ મધ્યમ કરતાં એક બીજાંથી વધારે દૂર છે, જેમ એક આપેલા પરિમાણ કરતાં, જે વધારે હોય તે ઓછાથી વધારે દૂર છે, અને ઓછું વધારેથી વધારે દૂર છે, તેમ.

વળી, કોઇ વાર એક અન્ત્ય જ્યારે મધ્યમની સાથે સરખાવીએ ત્યારે તેને કંઇક મળતું જણાય છે, જેમકે અતિ સાહસિકતા હિમ્મતની સાથે,

અથવા ઉડાઉપણું ઉદારતાની સાથે; પણ અન્ત્યોની વચ્ચે તો વધારેમાં વધારે હોઇ શકે તેટલી અસમાનતા હોય છે.

વળી, "એક બીજીથી બને તેટલી વિયુક્ત રહેલી વસ્તુઓ" એ વિરુદ્ધોની પ્રચલિત વ્યાખ્યા છે, એટલે વસ્તુઓ જેમ એક બીજીથી વધારે વિયુક્ત હોય તેમ તે વધારે વિરુદ્ધ છે.

તોપણ, મધ્યમની સાથે સરખાવતાં કોઇ વાર ન્યૂનતા વધારે સામે હોય છે, અને કોઇ વાર અતિશયતા; ઉ. ત. અતિ સાહસિકતા, કે જે અતિશયતા છે, તે ભીરુતા, કે જે ન્યૂનતા છે, તેના જેટલી હિમ્મતની સામે નથી; પણ બૂઠાપણું કે જે સંવેદનની હીનતા છે તે વિષયાસક્તિ કે જે અતિશયતા છે તેના જેટલું સંયમની સામે નથી.

આ માટેનાં કારણો બે છે. એક કારણ વસ્તુના સ્વભાવમાંથી પ્રભવે છે; જ્યારે એક અન્ત્ય મધ્યમની ખરેખર વધારે નજીક અને તેને વધારે મળતું હોય છે, ત્યારે આપણે સ્વાભાવિક રીતે બીજા અન્ત્યની માફક જોરથી તેને મધ્યમની સામે કરતા નથી: ઉ. ત. અતિ સાહસિકતા હિમ્મતની વધારે પાસે અને તેને વધારે મળતી લાગે છે, અને ભીરુતા વધારે અસમાન લાગે છે, તેટલા માટે આપણે વિરુદ્ધ તરીકે અતિસાહસિકતા કરતાં ભીરુતા સમ્બન્ધી બોલીએ છીએ; કારણકે જે મધ્યમથી વધારે દૂર છે તે તેનાથી વધારે વિરુદ્ધ દેખાય છે.

આ, ત્યારે, વસ્તુના સ્વભાવમાંથી પ્રભવતું એક કારણ છે. બીજું કારણ આપણી પોતાની અન્દર રહેલું છે: અને તે આ છે—જે વસ્તુઓ તરફ આપણે સ્વભાવથી વધારે વળતા હોઇએ તે આપણને મધ્યમથી વધારે વિરુદ્ધ જણાય છે: ઉ. ત. આપણું સ્વાભાવિક વલણ આનન્દના ઉપભોગ તરફ હોય છે, અને તેથી આપણે નિયમિત ટેવો કરતાં વિલાસી ટેવોમાં વધારે સહેલાઇથી પડીએ છીએ: માટે જે રસ્તાઓમાં આપણું અતિ દૂર જવાનું વલણ હોય છે તેઓ મધ્યમથી વધારે વિરુદ્ધ કહેવાય છે; અને આ પ્રમાણે વિષયાસક્તિ જે એક અતિશયતા છે તે ન્યૂનતાના કરતાં સંયમથી વધારે વિરુદ્ધ છે.

## ૯. મધ્યમ પકડવું કઠણ છે, અને આન્તર પ્રત્યક્ષનો વિષય છે, વિચારણાનો નહીં.

હવે આપણે પૂરતી રીતે સમજાવ્યું, કે નીતિ સમ્બન્ધી સદ્‌ગુણ પરિમિતતા અથવા મધ્યમનું પાલન છે, અને તે કયા અર્થમાં એ પણ, અર્થાત્ (૧) એ એક બાજૂએ અતિશયતા તરફના અને બીજી બાજૂએ ન્યૂનતા તરફના એમ બે દુર્ગણોની વચ્ચે રહે છે, અને (૨) એ લાગણી અને કર્મ બન્નેમાં મધ્યમ અથવા પરિમિત પરિમાણને લક્ષ્ય કરે છે.

અને આટલા માટે સારા થવું કઠણ છે; કારણકે દરેક બાબતમાં મધ્યમ શોધી કાઢવું એ કઠણ કામ છે, જેમ એક વર્તુલનું મધ્ય બિન્દુ શોધવાનું દરેક માણસને સાધ્ય નથી, પણ જેને જોઇતું જ્ઞાન હોય તેનેજ સાધ્ય છે, તેમ.

આ પ્રમાણે કોઇ પણ માણસ ગુસ્સે થઇ શકે—એ છેક સહેલું છે; કોઇ પણ માણસ નાણું આપી દઇ શકે અથવા ખરચી શકે : પણ યોગ્ય માણસ તરફ, યોગ્ય હદ સુધી, યોગ્ય વખતે, યોગ્ય હેતુથી, અને યોગ્ય રીતે આ વસ્તુઓ કરવી એ કંઇ દરેક માણસથી બને તેવી વાત નથી, અને બિલકુલ સહેલ નથી; અને તેટલા માટે યોગ્ય કર્મ વિરલ અને પ્રશંસાપાત્ર અને ઉમદા છે.

ત્યારે, જે મધ્યમને લક્ષ્ય કરે છે તેણે પ્રથમ તો તેનાથી વધારે વિરુદ્ધ અન્ત્યનો પરિહાર કરવાને મથવું જોઇએ, કારણકે અન્ત્યોમાંથી એક વધારે જોખમભરેલું અને બીજું ઓછું હોય છે. અને બરાબર મધ્યમને પકડવામાં મુશ્કેલી છે, તેટલા માટે કહેવત છે તે પ્રમાણે, "જ્યારે સઢ ન ચાલે ત્યારે આપણે હલેસાં મારવાં જોઇએ," અને બે અહિતોમાંથી જે ઓછું હોય તે પસન્દ કરવું જોઇએ; અને એ અમે બતાવેલ છે તે રસ્તે સૌથી સારી રીતે થઇ શકશે.

અને બીજું, આપણ સૌએ પોતપોતાને માટે એ વિચારવું જોઇએ કે આપણું સૌથી વધારે વલણ શા તરફ છે—કારણકે જૂદા જૂદા સ્વભાવોનું જૂદી જૂદી વસ્તુઓ તરફ વલણ હોય છે—અને આ આપણે આપણને લાગતા આનન્દ અથવા કષ્ટ ઉપરથી જાણી શકીએ. અને ત્યારે આપણે વિરુદ્ધ

દિશામાં વળવું જોઇએ; કારણકે દોષથી સારી પેઠે દૂર રહેવાને લીધે આપણે મધ્યમ માર્ગમાં પડી શકશું; જેમ વાંકી લાકડીને બીજી તરફ વાળીને આપણે સીધી કરીએ છીએ તેમ.

પણ બધે પ્રસંગે આપણે આનન્દદાયક વસ્તુઓ સામે અને આનન્દ સામે ખાસ સાવધ રહેવું જોઇએ; કારણકે તેની નિષ્પક્ષપાત તુલના આપણે ભાગ્યેજ કરી શકીએ છીએ. અને તેથી, તેના તરફના આપણા વર્તનમાં, આપણે જૂના મન્ત્રીઓના હેલન તરફના વર્તનને અનુસરવું જોઇએ, અને બધે પ્રસંગે તેમનું વચન ફરી ઉચ્ચારવું જોઇએ: જો આપણે તેને રજા આપશું, તો આપણી ભૂલ થવાનો થોડો સમ્ભવ છે.

આ ત્યારે મધ્યમને પકડવાના સારામાં સારા માર્ગની બાહ્ય રેખા છે.

પણ આપણે કબૂલ કરવું જોઇએ કે ખાસ કરીને અમુક પ્રસંગે એ કામ કઠણ છે. ઉદાહરણ તરીકે, એ નિર્ણીત કરવું સહેલ નથી, કે કેવી રીતે અને કોની સાથે માણસે ગુસ્સે થવું જોઇએ, અને કેવાં કારણથી, અને કેટલા વખત સુધી; કારણકે લોકમત કોઇ વાર ન્યૂન રહે તેમની તારીફ કરે છે, અને તેમને સૌમ્ય કહે છે, અને કોઇ વાર જેઓ કઠોર સ્વભાવ દેખાડે છે તેમને મર્દનું નામ આપે છે.

વસ્તુતાએ અતિશયતા કે ન્યૂનતા તરફના કોઇ પણ ન્હાના દોષને ઠપકો મળતો નથી, પણ માત્ર મોટા દોષને મળે છે; કારણકે ત્યારે ભૂલ થવા સમ્ભવ નથી. પણ વિચારણાથી એ નિર્ણીત કરવું ભાગ્યેજ શકય છે, કે દોષપાત્ર થવા માટે માણસ કેટલી હદ સુધી વાંક કરી શકે, અને ખરેખર જે બાબતો આન્તર પ્રત્યક્ષના પ્રદેશની છે તે એવી રીતે કદાપિ નિર્ણીત થઇ શકે નહીં. આવી બાબતો વિશેષોના પ્રદેશમાં આવે છે, અને માત્ર આન્તર પ્રત્યક્ષથી નિર્ણીત થાય છે.

એટલું ત્યારે સ્પષ્ટ છે, કે મધ્યમ લક્ષણ બધે પ્રસંગે સ્તુત્ય છે, પણ આપણે કોઇ વાર અતિશયતા તરફ અને કોઇ વાર ન્યૂનતા તરફ વળવું જોઇએ; કારણકે એ રીતે આપણે વધારેમાં વધારે સહેલાઇથી મધ્યમને પકડી શકશું અને યોગ્ય કર્મ કરી શકશું.

---

## પ્રકરણ ૩.

### અધ્યાયો ૧–૫. ઇચ્છા.

**૧. કર્મ ત્યારે અનૈચ્છિક છે, કે જ્યારે તે (અ) બલાત્કારને લીધે, અથવા (બ) અજ્ઞાન દ્વારા કરાય: (અ) એટલે જ્યારે કર્તા તેનો ઉત્પાદક ન હોય, (બ) એટલે સંસ્થિતિના અજ્ઞાન દ્વારા: ત્યારે ઐચ્છિક એટલે સંસ્થિતિના જ્ઞાન પૂર્વક ઉત્પન્ન.**

આપણે જોયું કે સદ્ગુણને લાગણીઓ અને કર્મોની સાથે નિસબત છે. હવે વખાણ કે ઠપકો જે ઐચ્છિક છે તેનેજ અપાય છે; જે અનૈચ્છિક છે તેને ક્ષમા મળે છે, અને કોઇ વાર દયા પણ.

તેટલા માટે એમ દેખાય છે કે, જેઓ સદ્ગુણનો સ્વભાવ તપાસતા હોય તેમને માટે ઐચ્છિક અને અનૈચ્છિક વચ્ચે સ્પષ્ટ ભેદ આવશ્યક છે, અને તે કાયદા બાંધનારાઓને પણ ઇનામો અને સઝાઓ નક્કી કરવામાં મદદગાર થશે.

જે બળાત્કારથી અથવા અજ્ઞાનને લીધે કરવામાં આવે છે તે સાધારણ રીતે અનૈચ્છિક કહેવાય છે.

"બળાત્કારથી કરેલા"નો અર્થ એ છે કે તેનું કારણ બાહ્ય છે, કર્તા અથવા ભોક્તાનો તેમાં કશો ભાગ નથી; જેમકે, ઉદાહરણ તરીકે, માણસ ઝંઝાવાતથી ક્યાંક ઘસડાઇ જાય, અથવા જેમની સામે તે ન થઇ શકે તેવા માણસો તેને ઘસડી જાય.

પણ અમુક મહત્તર અહિતને પરિહરવાને અથવા અમુક ઉમદા ઉદ્દેશ સાધવાને જે કર્મો કરવામાં આવે તે માટે કંઇક પ્રશ્ન રહે છે; ઉ. ત. અમુક નિરંકુશ હાકેમ તમને કંઇક નીચ કૃત્ય કરવા ફરમાવે, અને તમારાં માબાપ અથવા બાલકો તેના કબજામાં હોય, અને તમે એ કૃત્ય કરો તો તે જીવે અને ન કરો તો મરે એમ હોય, ત્યારે એવાં કર્મ અનૈચ્છિક છે કે ઐચ્છિક, એ વિવાદનો વિષય છે.

દરિયાઇ તોફાનમાં માલને વહાણમાંથી વામી દેવામાં આવે, એ ઉપલાને કંઇક મળતો દાખલો છે. કંઇ લાભ ન હોય ત્યારે કોઇ પણ માણસ ઇચ્છા પૂર્વક પોતાના માલને ફેંકી દેતો નથી, પણ પોતાનો અને ખલાસીઓનો જાન બચાવવાને કોઇ પણ સમજુ માણસ એમ કરે.

ત્યારે આ જાતનાં કર્મો મિશ્ર સ્વભાવનાં છે, પણ તે ઐચ્છિક કર્મોને વધારે મળતાં આવે છે. કારણકે જ્યારે કરાયાં હોય તે વખતે તે ઇષ્ટ અથવા પસન્દ થયેલાં હોય છે, અને તે વખતે કર્મોનો ઉદ્દેશ અથવા હેતુ ધ્યાનમાં હોય છે, માટે ઐચ્છિક અને અનૈચ્છિક એ શબ્દો વાપરવામાં આપણે તે વખતની કર્તાના મનની સ્થિતિ વિચારવી જોઇએ. હવે, તે એ કર્મને એ વખતે ઇચ્છે છે; કારણકે અવયવોને જે ગતિ આપે છે તે કારણ એવા દાખલાઓમાં કર્તાની અન્દર હોય છે, અને જ્યાં કારણ કર્તાની અન્દર હોય છે, ત્યાં કરવું અગર ન કરવું એ તેના હાથમાં છે.

આવાં કર્મો, ત્યારે, ઐચ્છિક છે, જોકે સ્વતઃ (અથવા આ ખાસ સ્થિતિથી છૂટાં પાડીએ તો) આપણે તેમને અનૈચ્છિક કહી શકીએ; કારણકે એ જાતનું કશું તેની પોતાની ખાતર કોઇ પણ માણસ પસન્દ કરે નહીં.

અને, વસ્તુતામાં, આ જાતનાં કર્મો માટે માણસો કોઇવાર વખણાય છે,* ઉ. ત. જ્યારે અમુક મહાન અથવા ઉમદા પરિણામ લબ્ધ કરવાને તેઓ કંઇક અપયશકારક અથવા દુઃખદાયક સહન કરે ત્યારેઃ પણ એથી વિરુદ્ધ સ્થિતિમાં તેમને ઠપકો અપાય છે; કારણકે જ્યારે કંઇ ઉમદા પરિણામનો સમ્ભવ ન હોય, અથવા નિર્માલ્ય પરિણામનો હોય, ત્યારે કોઇ પણ લાયક માણસ અપયશ સહન કરે નહીં.

છતાં કેટલેક પ્રસંગે, આપણે તારીફ કરતા નથી, પણ ક્ષમા આપીએ છીએ, અર્થાત જ્યારે માણસ અમુક દબાણથી ખોટું કામ કરવા પ્રવૃત્ત થયો હોય, અને તે દબાણ માનવ સ્વભાવ અથવા કોઇ પણ માણસ સહી શકે તે કરતાં ઘણું વધારે પ્રબલ હોય ત્યારે. જોકે મને લાગે છે કે, આ પ્રકારના

* જે બતાવે છે કે એ કર્મો ઐચ્છિક ગણાય છે.

કેટલાક પ્રસંગો એવા છે, કે જ્યાં બળાત્કારની દલીલ ચાલી શકે નહીં, અને જ્યાં કર્મ કરવાના કરતાં સૌથી દુઃખદાયક પ્રકારનું મરણ પણ માણસે સહન કરવું જોઇએ; ઉદાહરણ તરીકે, યુરીપિડીઝમાં જે સંજોગોથી આલ્કમીઓનને પોતાની માતાને મારી નાખવાની જરૂર પડે છે તે તુચ્છ દેખાય છે.

કોઇ વાર અમુક અહિત પરિહરવાને આપણે અમુક કામ કરવું, કે તે કામ કરવા કરતાં તે અહિત સહન કરવું, એ નિર્ણય કરવો કઠણ થઇ પડે છે; પણ આપણા નિર્ણયો પાળવાનું એથી પણ વધારે કઠણ છેઃ કારણકે સામાન્યતઃ જે અહિત પરિહરવાને આપણે ઇચ્છતા હોઇએ તે કંઇક દુઃખદાયક હોય છે, અને જે કર્મ કરવાનું આપણા ઉપર દબાણ હોય તે કંઇક અપયશકારક હોય છે; અને તેથી આપણે જાત ઉપર બળાત્કાર થવા દઇએ કે ન દઇએ તે પ્રમાણે આપણને ઠપકો અથવા તારીફ મળે છે.

ત્યારે કયા પ્રકારનાં કર્મો બલાત્કારથી થયેલાં કહેવાય ?

હું ધારૂં છું કે આપણો જવાબ એ હોવો જોઇએ કે, પ્રથમ તો, જ્યારે કારણ બહારનું હોય, અને કર્તાનો કર્મમાં કશો ભાગ ન હોય, ત્યારે તે કશા વિશેષણ વગર "બલાત્કારજન્ય" (અને તેટલા માટે અનૈચ્છિક) કહેવાય છે; પણ બીજું, જ્યારે તેની પોતાની ખાતર ઇચ્છા પૂર્વક ન કરવામાં આવે તેવું કામ આપેલા વિકલ્પની અપેક્ષાએ પસન્દ કરવામાં આવે, ત્યારે કારણ કર્તામાં સ્થિત હોવાથી, તેવું કામ "સ્વતઃ" અથવા "વસ્તુતાએ અનૈચ્છિક," પણ "ત્યારે" અને "તે વિકલ્પની અપેક્ષાએ ઐચ્છિક" કહેવાવું જોઇએ. પણ એ પાછલા પ્રકારનું કર્મ ઐચ્છિક કર્મના સ્વભાવનું લાગે છે, કારણકે કર્મોનો વિશેષોના પ્રદેશમાં સમાવેશ થાય છે; અને અહીં જે વિશિષ્ટ વસ્તુ કરવામાં આવે છે તે ઐચ્છિક છે.

પણ બે વિકલ્પોમાંથી કોની પસન્દગી કરવી તે નક્કી કરવાને નિયમો આપવાનું લગભગ અશકય છે; કારણ કે જૂદા જૂદા દાખલાઓમાં ઘણા તફાવતો હોય છે.

કદાચ કોઇ એમ કહે કે જે કર્મોનો હેતુ કંઇક આનન્દદાયક અથવા કંઇક ઉમદા હોય તે બલાત્કારજન્ય છે, કારણકે આપણી બહારની કોઇક વસ્તુથી આપણે ચાલિત થઇએ છીએ.

પણ જો આ આમ હોય, તો આપણાં બધાં કર્મ બલાત્કારજન્ય થશે, કારણકે આ હેતુઓ દરેક માણસના દરેક કર્મના હોય છે.

વળી, દબાણની અસર નીચે અને પોતાની ઇચ્છા વિરુદ્ધ કામ કરવું દુઃખદ છે, પણ જે કર્મનો હેતુ કંઇક આનન્દદાયક અથવા ઉમદા હોય છે, તેમાં આનન્દ અન્તર્ગત રહે છે. એટલે બહારની વસ્તુઓનાં આકર્ષણોને અધીન થવાની આપણી તત્પરતાને ઠપકો આપવાને બદલે આપણે એ વસ્તુઓને ઠપકો આપીએ છીએ, તથા ઉમદા કર્મો ઉપર આપણાં પોતાનાં તરીકે દાવો કરવા છતાં શરમ ભરેલાં કર્મોની જવાબદારી આપણે "બહારની આનન્દદાયક વસ્તુઓ" ઉપર ફેંકીએ છીએ, તેમાં કશો અર્થ નથી.

ત્યારે એમ દેખાય છે કે, બલાત્કારજન્ય તે છે, કે જેનું કારણ બાહ્ય છે, અને જેમાં જે માણસ ઉપર બલાત્કાર થાય છે તેનો કશો ભાગ નથી.

જે અજ્ઞાન દ્વારા થાય છે તે હમેશાં "ન–ઐચ્છિક" હોય છે, પણ જ્યારે કર્ત્તા પાછળથી પોતાનું કાર્ય જાણીને દુઃખી અને દિલગીર થાય છે, ત્યારે તે "અનૈચ્છિક" બને છે. કારણકે જ્યારે માણસે અજ્ઞાન દ્વારા કશું કર્યું હોય, તે પોતાના કાર્ય માટે દિલગીર પણ ન થાય, ત્યારે એમ તો બેશક ન કહેવાય, કે તેણે તે ઇચ્છા પૂર્વક કરેલું, કારણકે પોતે શું કરે છે તેની તેને ખબર નહોતી, છતાં એમ પણ ન કહેવાય, કે તેણે તે અનિચ્છાથી અથવા નાખુશીથી કરેલું, કારણકે તે દિલગીર થતો નથી.

ત્યારે, જે માણસે અજ્ઞાન દ્વારા કર્મ કર્યું હોય, તે જો પાછળથી દિલગીર થાય તો તેણે તે કર્મ અનિચ્છાથી અથવા નાખુશીથી કર્યું ગણાય છે; જો તે પાછળથી દિલગીર ન થાય તો (ભેદ બતાવવાને) આપણે કહી શકીએ, કે તેણે તે "ન–ઇચ્છાથી" કરેલું; કારણકે દાખલો જૂદો છે, તે માટે તેનું ખાસ નામ હોય એ બહેતર છે.

છતાં અજ્ઞાન દ્વારા કર્મ કરવું એ અજ્ઞાનમાં કર્મ કરવાથી ભિન્ન દેખાય છે. ઉદાહરણ તરીકે, જ્યારે માણસ મત્ત અથવા ક્રોધાવિષ્ટ હોય ત્યારે તે અજ્ઞાન દ્વારા કર્મ કરતો ગણાતો નથી, પણ મદ અથવા ક્રોધાવેશ દ્વારા, અને છતાં જાણીને નહીં પણ અજ્ઞાનમાં.

દરેક દુર્ગુણી માણસ પણ શું કરવું જોઇએ અને શું ન કરવું જોઇએ તેથી અજ્ઞાન છે, અને આ પ્રકારની ભૂલ માણસને સામાન્યતઃ અન્યાયી અને નઠારા બનાવે છે. પણ "અનૈચ્છિક" શબ્દ યોગ્ય રીતે એવા દાખલાઓમાં વપરાતો નથી, કે જ્યાં માણસ ઘટિત શું એ ન જાણતો હોય. જે અજ્ઞાન કર્મને અનૈચ્છિક બનાવે છે, તે આ પસન્દગીને નિર્ણીત કરનાર સિદ્ધાન્તોનું અજ્ઞાન નથી, અર્થાત્ સામાન્યનું અજ્ઞાન નથી (કારણકે એ માટે તો આપણે માણસને ઠપકો આપીએ છીએ), પણ વિશેષોનું અજ્ઞાન છે, એટલે કે કર્મની જેને અસર થાય છે તે માણસો અને વસ્તુઓનું અજ્ઞાન. આ દયા અને ક્ષમાનાં કારણો છે; કારણકે જે માણસ આ વિશેષોમાંના કોઇથી અજ્ઞાત હોય છે, તે અનિચ્છાથી કર્મ કરે છે.

ત્યારે આ વિશેષો કયા કયા અને કેટલા છે તે સ્પષ્ટ કરવાથી ઉચિત થશે. તેઓ નીચે પ્રમાણે છેઃ–(૧) કર્તા; (૨) કર્મ; અને (૩) કર્મની જેને અસર થતી હોય તે પદાર્થ અથવા માણસ; કોઇ વાર જેના વડે (ઉ. ત. જે સાધન વડે) તે કરાય છે તે, અને જેની ખાતર તે કરાય છે તે (ઉ. ત. રક્ષણ માટે), અને જે રીતે તે કરાય છે તે (ઉ. ત. નરમાશથી કે આવેગથી ).

હવે કોઇ પણ માણસ ( દિવાનો હોય તે સિવાય ) આ બધા વિશેષોથી અજ્ઞાત હોઇ શકે નહીં; ઉદાહરણ તરીકે, તે કર્તાથી અજ્ઞાત હોઇ શકે નહીં, કારણકે તે પોતાને ન જાણે એ કેમ બને ?

પણ માણસ પોતે શું કરે છે તેથી અજ્ઞાત હોઇ શકે; ઉ. ત. અમુક માણસે કંઇક કહ્યું હોય તે કોઇ વાર એવી દલીલ કરે છે કે, શબ્દો તેનાથી અજાણતાં બોલાઇ જવાયા, અથવા એમ કે વિષય નિષિદ્ધ હોવાની તેને ખબર નહોતી ( જેમ ઇસ્કિલસે રહસ્યોના પ્રસંગમાં દલીલ કરેલી );

અથવા કોઈ માણસ એમ દલીલ કરે કે જ્યારે તેણે શસ્ત્ર છોડયું, ત્યારે તેની ક્રિયા માત્ર બતાવવાનો તેનો ઇરાદો હતો, જેમ પ્રસિદ્ધ ક્ષેપક યંત્રના દાખલામાં કેદીએ કહેલું તેમ. વળી, કોઇ પોતાના પુત્રને ભૂલથી દુશ્મન સમજે, જેમ મેરોપ* સમજે છે તેમ, અથવા કોઇ તીક્ષ્ણ ભાલાને બટનવાળો ધારે, અથવા વજનદાર પત્થરને હળવો માની લે. વળી, કોઇ માણસ બીજાને બચાવવાના ઇરાદાથી આપેલી દવા વડે તેનું મૃત્યુ નિપજાવે, અથવા કોઇ બીજાને માત્ર સ્પર્શ કરવા જતાં તેને જોરથી મારી બેસે (જેમ મલ્લો ખુલ્લા હાથથી મુક્કાબાજી રમતાં કોઇ વાર કરી બેસે છે તેમ).

ત્યારે અજ્ઞાન આ બધી બાબતો સમ્બન્ધી શક્ય હોવાથી, જે એમાંની કોઈથી પણ અજ્ઞાત હોય તેણે અનિચ્છાથી કર્મ કર્યું કહેવાય, અને ખાસ કરીને જ્યારે તે સર્વથી વધારે મહત્ત્વના વિશેષોથી અજ્ઞાત હોય ત્યારે; અને એ વિશેષો જેમને અસર થાય છે તે મનુષ્યો અને પરિણામ દેખાય છે.

છતાં આ ઉપરાંત, એ પ્રમાણે અજ્ઞાનમાં કરેલું કર્મ (માત્ર ન-ઐચ્છિક નહીં પણ) અનૈચ્છિક કહેવાવા માટે તો કર્તા પોતે જે કર્યું તે માટે દુઃખી અને દિલગીર થવો જોઇએ.

પણ હવે, કર્મ જ્યારે બલાત્કાર અથવા અજ્ઞાન દ્વારા કરવામાં આવે ત્યારે અનૈચ્છિક છે, એમ જાણ્યા પછી આપણે અનુમાની શકીએ, કે ઐચ્છિક કર્મ તે છે, કે જે કર્તા તેની બધી વિશિષ્ટ સંસ્થિતિના જ્ઞાન પૂર્વક કરે છે.

કારણકે હું બેધડક માની શકું છું, કે ક્રોધ અથવા કામના દ્વારા કરેલાં કર્મો અનૈચ્છિક છે, એમ કહેવું ખોટું છે.

પ્રથમ, જો આમ હોય, તો બીજાં કોઇ પ્રાણીઓ કે બાલકો પણ ઐચ્છિક કર્મ કરે છે, એમ આપણાથી કહી શકાશે નહીં.

---

*યુરીપિડીઝના એક ખોવાયેલાં નાટકમાં મેરોપ પોતાના પુત્રનું ખૂન થયેલું માને છે, અને એ પુત્રનેજ ખૂની ધારીને તેને મારી નાખવા તૈયાર થાય છે.

વળી, શું એ વચનનો એવો અર્થ છે, કે કામના અથવા ક્રોધ દ્વારા કરેલાં કોઇ પણ કર્મ ઐચ્છિક નથી, કે ઉમદા કર્મો ઐચ્છિક છે, અને હલકાં અનૈચ્છિક છે? જો પાછલો અર્થ લઇએ, તો એ ખરેખર હાસ્યાસ્પદ છે, કારણકે બન્નેનું કારણ એકજ છે. આગલો અર્થ લઇએ, તો મને લાગે છે કે, એક વસ્તુ આપણે ઇચ્છવી જોઇએ એમ કહેવું, અને સાથે એમ પણ કહેવું કે તે માટેની પ્રવૃત્તિ અનૈચ્છિક છે, એમાં કશો અર્થ નથી; પણ, વસ્તુતાએ, એવી વસ્તુઓ છે કે જેથી આપણે ગુસ્સે થવું જોઇએ, અને એવી પણ છે કે જે આપણે ઇચ્છવી જોઇએ, ઉ. ત. આરોગ્ય અને વિદ્યા.

વળી, એમ દેખાય છે કે જે નાખુશીથી કરાય છે તે કષ્ટદાયક છે, અને જે ઇચ્છા પૂર્વક કરાય છે તે આનન્દદાયક છે.

વળી, અનૈચ્છિકતાના સમ્બન્ધમાં ઇરાદાથી કરેલાં ખોટાં કર્મો અને ક્રોધથી કરેલાં ખોટાં કર્મોની વચ્ચે શો ભેદ છે? બન્ને સરખી રીતે ત્યાજ્ય છે, પણ વિવેકરહિત આવેશો અથવા લાગણીઓ પણ વિવેકની માફક જ માણસનાં પોતાનાં દેખાય છે, એટલે ક્રોધ અથવા કામનાના આવેગથી કરેલાં કર્મો પણ માણસનાં પોતાનાં કર્મો છે. તેટલા માટે આવાં કર્મોને અનૈચ્છિક ગણવાં, એ તો છેક અર્થરહિત છે.

## ૨. આશય એક ઇચ્છાનો પ્રકાર છે, અને તુલના પછીની પસન્દગીને બોધે છે.

હવે આપણે ઐચ્છિક અને અનૈચ્છિક કર્મનો ભેદ કરી રહ્યા, એટલે પસન્દગી અથવા આશયના વિવેચનનું કાર્ય રહે છે. કારણકે તેનો સદ્‌ગુણની સાથે પરમ નિકટ સમ્બન્ધ દેખાય છે, અને કર્મ કરતાં પણ તે લક્ષણની વધારે સિદ્ધ કસોટી છે એમ લાગે છે.

એમ લાગે છે કે પસન્દગી ઇચ્છા છે, પણ ઇચ્છા વધારે વિસ્તૃત હોવાથી બન્ને શબ્દ એક અર્થના નથી. કારણકે બાળકો અને બીજાં પ્રાણીઓને ઇચ્છા હોય છે, પણ પસન્દગી અથવા આશય નહીં; અને તત્ક્ષણ કરેલાં કર્મ ઐચ્છિક કહેવાય છે, પણ નિશ્ચિત આશયથી કરેલાં નહીં.

જેઓ એમ કહે છે કે પસન્દગી કામના છે, કે ક્રોધ છે, કે અભિલાષા છે, કે કોઇ જાતનો અભિપ્રાય છે, તેઓ તેનું ખરૂં વર્ણન આપતા જણાતા નથી.

પ્રથમ તો, પસન્દગી વિવેકરહિત પ્રાણીઓમાં હોતી નથી, પણ કામના તથા ક્રોધ હોય છે.

વળી, અનિગ્રહી માણસ કામનાથી કર્મ કરે છે, પણ પસન્દગી અથવા આશયથી નહીં, અને નિગ્રહી માણસ આશયથી કામ કરે છે, પણ કામનાથી નહીં.

વળી કામના આશયથી વિરુદ્ધ હોઇ શકે, પણ એક કામના બીજી કામનાથી વિરુદ્ધ હોઇ શકે નહીં.

વળી, કામનાનો (અથવા અભાવનો) વિષય આનન્દદાયક અથવા કષ્ટદાયક છે, પણ આશયનો વિષય (સ્વતઃ) કષ્ટદાયક નથી તેમ આનન્દદાયક પણ નથી.

તેમ આશય ક્રોધ પણ ન હોઇ શકે; કારણકે ક્રોધમાં કરેલાં કર્મો ઓછામાં ઓછાં આશય પૂર્વક અથવા ખાસ પસન્દગીથી કરેલાં દેખાય છે.

તેમ આશય ઇચ્છા પણ નથી, જોકે તેને બહુ સમાન લાગે છે તોપણ; કારણકે અશકય માટે આપણો આશય કે તુલના પૂર્વક પસન્દગી હોઇ શકે નહીં, અને જે માણસ પોતાના એવા આશય સમ્બન્ધી બોલે તે મૂર્ખ ગણાય; પણ અશકય માટે આપણે ઇચ્છી તો શકીએ, ઉ. ત. મૃત્યુમાંથી બચવાને.

વળી, જોકે આપણા પોતાના કર્તૃત્વથી કદાપિ ન બને એવું આપણે ઇચ્છી શકીએ (ઉ. ત. અમુક મલ્લ કે નટની ફત્તેહ), છતાં એવી વસ્તુઓ માટે આપણે કદાપિ આશય કે તુલના પૂર્વક પસન્દગી કરતા નથી, પણ માત્ર એવી માટે કે જે આપણા પોતાથી બની શકે એમ આપણે ધારતા હોઇએ.

વળી, ઉદ્દેશને આપણે ઇચ્છતા અને સાધનોને પસન્દ કરતા કહેવાઇએ છીએ; ઉ. ત. નીરોગી થવાને આપણે ઇચ્છીએ છીએ, પણ જે આપણને

નીરોગી કરે તે આપણે પસન્દ કરીએ છીએ : આપણે સુખી થવા ઇચ્છીએ છીએ, અને એ ઇચ્છા કબૂલ કરીએ છીએ, પણ આપણો સુખી થવાનો આશય છે, કે એ આપણે તુલના પૂર્વક પસન્દ કરીએ છીએ, એમ બોલવું બરાબર નથી; કારણકે સામાન્ય રીતે આપણે કહી શકીએ કે આશય અથવા પસન્દગીને જે આપણા હાથમાં હોય તેની સાથે નિસબત છે.

તેમ આશય અભિપ્રાય હોઇ શકે નહીં; કારણકે, પ્રથમ, અભિપ્રાયમાં ગમે તે આવી શકે—જે અચલ અને અશક્ય હોય તે પણ આવે, અને આપણા હાથમાં હોય તે; અને, બીજું, આપણે અભિપ્રાયના સાચો અથવા ખોટો એમ ભેદ કરીએ છીએ, આશય અથવા પસન્દગીની માફક સારો અથવા ખરાબ એમ નહીં.

ત્યારે આપણે એમ કહી શકીએ કે આશય અને સામાન્ય અભિપ્રાય એ બન્ને એક નથી; અને ખરેખર એમ કોઇ કહેતા પણ નથી.

પણ, ઉપરાંત, આશય અમુક પ્રકારનો અભિપ્રાય સુદ્ધાં નથી. કારણ કે હિત અથવા અહિતની આપણી પસન્દગીથી આપણે નીતિમાં સારા અથવા નઠારા થઇએ છીએ, પણ અમુક અભિપ્રાયોને લીધે થતા નથી.

વળી, અમુક હિત કે અહિત વસ્તુ લેવાનું કે પરિહરવાનું આપણે પસન્દ કરીએ છીએ; અને એ વસ્તુનો સ્વભાવ શો છે, અથવા એ શા માટે અગર કઇ રીતે સારી છે, તે સમ્બન્ધી અભિપ્રાય બાંધીએ છીએ; પણ એ લેવી કે પરિહરવી એ કાર્ય અભિપ્રાયનું નથી.

વળી, આશયને આપણે તેની યોગ્યતા માટે વખાણીએ છીએ, અભિપ્રાયને તેના સત્ય માટે.

વળી, જ્યારે આપણે સારી રીતે જાણતા હોઇએ કે અમુક વસ્તુ સારી છે, ત્યારે આપણે તે પસન્દ કરીએ છીએ; છતાં જે વસ્તુ સમ્બન્ધી આપણે કશું જાણતા ન હોઇએ તે માટે પણ આપણો અમુક અભિપ્રાય હોઇ શકે.

વળી, એમ દેખાય છે કે જેઓ પસન્દગીમાં સૌથી સારા હોય છે તેઓ અભિપ્રાય બાંધવામાં હમેશાં શ્રેષ્ઠ હોતા નથી, પણ કેટલાક જેમની

વિચારશક્તિ ઉત્તમ હોય છે તેઓ ભ્રષ્ટતાને લીધે જે કરવું જોઇએ તે પસન્દ કરી શકતા નથી.

એમ કહી શકાય કે પસન્દગી અથવા આશયની પહેલાં અથવા સાથે અમુક અભિપ્રાય અથવા નિર્ણય હોવો જોઇએ; પણ આથી કશો ભેદ થતો નથી: આપણો પ્રશ્ન એ નથી, પણ બન્ને એક છે કે નહીં એ છે.

ત્યારે, જો પસન્દગી અથવા આશય આમાંથી એકેય નથી, ત્યારે એ છે શું?

ઉપર કહ્યું તેમ એવું દેખાય છે કે જે પસન્દ થાય છે તે ઇચ્છાય છે, પણ જે ઇચ્છાય છે તે હમેશાં પસન્દ થતું નથી.

હું ધારૂં છું કે જોઇતું વ્યાવર્તક લક્ષણ "પ્રથમ તુલના કર્યા પછી" એ છે. કારણકે પસન્દગી અથવા આશયમાં તુલના અને વિચારણા અન્તર્ગત રહે છે. શબ્દથીજ એમ સૂચિત થાય છે કે અમુક વસ્તુને બીજી વસ્તુઓની અપેક્ષાએ પસન્દ કરવામાં આવે છે.

### ૩. આપણે જે પોતે કરી શકીએ તેની તુલના કરીએ છીએ-ઉદ્દેશોની નહીં, પણ સાધનોની.

હવે આપણે તુલના ઉપર આવીએ. શું આપણે દરેક વસ્તુની તુલના કરીએ છીએ? શું ગમે તે વસ્તુ તુલનાનો વિષય થઇ શકે છે, કે જેના સમ્બન્ધી તુલના અશક્ય હોય એવી પણ કોઇ વસ્તુઓ છે?

"તુલનાનો વિષય" એટલે જેની કોઇ બેવકૂફ કે દીવાનો આદમી તુલના કરે તે નહીં, પણ જેની બુદ્ધિમાન માણસ તુલના કરે તે.

હવે, સનાતન અથવા અચલ વસ્તુઓ સમ્બન્ધી કોઇ માણસ તુલના કરતો નથી, ઉ. ત. તારામંડલ સમ્બન્ધી.

વળી, જે વસ્તુઓમાં ફેરફાર થયા કરતો હોય, પણ હમેશાં એકજ રીતે થતો હોય (પછી તે ફેરફારનું કારણ નિયતિ, અથવા કુદરત, અથવા ગમે તે હોય), તેવી વસ્તુઓ સમ્બન્ધી પણ કોઇ માણસ તુલના કરતો નથી, ઉ. ત. સંક્રાન્તિઓ અને સૂર્યોદય; તેમ અનાવૃષ્ટિ અને અતિવૃષ્ટિ જેવી છેક અનિયમિત વસ્તુઓ માટે નહીં; તથા ખજાનો મળી જવા જેવી ભાગ્યની વાતો માટે પણ નહીં.

વળી; માનુષ બાબતો પણ હમેશાં તુલનાનો વિષય હોતી નથી, ઉ. ત. સ્કિથિયાને માટે કઈ રાજ્યવ્યવસ્થા શ્રેષ્ઠ નીવડે, એ પ્રશ્નની કોઇ પણ સ્પાર્ટન તુલના કરશે નહીં.

આ વસ્તુઓ સમ્બન્ધી આપણે તુલના કરતા નથી, તેનું કારણ એ છે કે તેમાં કોઇ એવી નથી, કે જે આપણે જાતે કરી શકીએ.

પણ જે વસ્તુઓ સમ્બન્ધી આપણે તુલના કરીએ છીએ તે આપણા પોતાના અંકુશમાં રહેલી વર્તનની બાબતો છે, અને જે બાકી રહી છે તે માત્ર આ વસ્તુઓ છે; કારણકે કુદરત અને નિયતિ અને ભાગ્ય ઉપરાંત, ફેરફારનું જે એક કારણ બાકી રહે છે તે વિવેકશક્તિ અને સામાન્યતઃ માનવ કર્તૃત્વ છે. જોકે આપણે ઉમેરવું જોઇએ કે જૂદા જૂદા માણસો પોતે જે કરી શકે તે સમ્બન્ધી જ તુલના કરે છે.

એક વધારે પરિચ્છેદ એ છે કે, જ્યાં ચોકસ અને પૂરેપૂરૂં જ્ઞાન હોય, ત્યાં તુલના માટે અવકાશ રહેતો નથી; ઉ. ત. લખવામાં: કારણકે અક્ષરોને કયું રૂપ આપવું તેમાં શંકા હોતી નથી.

ત્યારે, આપણે એવી વસ્તુઓ સમ્બન્ધી તુલના કરીએ છીએ, કે જે આપણા પોતાના કર્તૃત્વથી બને છે, પણ હમેશાં સરખી રીતે નહીં; ઉ. ત. દવા સમ્બન્ધી અને નાણાં મેળવવા સમ્બન્ધી, અને વ્યાયામના કરતાં નૌકાચાલન સમ્બન્ધી વધારે, કારણકે તેના નિયમો હજી એટલી પૂર્ણતાએ પહોંચ્યા નથી, અને એ પ્રમાણે; પણ વિદ્યાની બાબતો કરતાં હુનરની બાબતો માટે વધારે, કારણકે તેમને માટે વધારે શંકા હોય છે.

ત્યારે, તુલનાની બાબતો એ એવી બાબતો છે, કે જેમાં સામાન્યતઃ લાગુ પડતા નિયમો છે, પણ જેમાં પરિણામ પહેલાંથી ચોકસ કહી શકાય નહીં, એટલે કે જેમાં કંઇક અનિશ્ચયનો અંશ હોય છે. મહત્ત્વની બાબતોમાં આપણે પોતાની નિર્ણયની શક્તિઓ ઉપર વિશ્વાસ ન રાખતાં સલાહકારોને બોલાવીએ છીએ.

ઉદ્દેશો સમ્બન્ધી નહીં પણ સાધનો સમ્બન્ધી આપણે તુલના કરીએ છીએ. વૈદ્ય આરામ કરવો કે નહીં એ માટે તુલના કરતો નથી, કે વક્તા

શ્રોતાઓને સમજાવવા કે નહીં એ માટે, કે રાજપુરુષ કાયદાની સારી શૃંખલા બાંધી આપવી કે નહીં એ માટે, અથવા કોઇ પણ ધંધાનો માણસ પોતાના ઉદ્દેશ માટે; પણ ઇષ્ટ ઉદ્દેશ ધ્યાનમાં રાખીને આપણે વિચારીએ છીએ કે એ શી રીતે અને કયાં સાધનોથી સાધી શકાય; અને જો એમ દેખાય કે તે જૂદાં જૂદાં સાધનોથી સાધ્ય છે, તો એ સાધનોમાં સૌથી સહેલું અને શ્રેષ્ઠ સાધન કયું, તે આપણે વિચારીએ છીએ; પણ જો તે એકજ સાધનથી સાધ્ય હોય, તો તે એ સાધનથી કેમ સાધિત થાય, અને એ સાધન પોતે કેમ મેળવવું, વગેરે આપણે વિચારીએ છીએ, અને એમ કરતાં કરતાં કારણોની શૃંખલાની પહેલી કડી સુધી આપણે પહોંચીએ છીએ, કે જે શોધના ક્રમમાં છેલ્લી હોય છે.

કારણકે તુલનામાં ઉપર વર્ણન કર્યું તે રીતે આપણે તપાસ અને પૃથક્કૃતિ કરીએ છીએ, જેમ ભૂમિતિમાં અમુક આકૃતિ રચતાં શીખવા માટે તેની પૃથક્કૃતિ કરીએ છીએ તેમ (અને જોકે તપાસ હમેશાં તુલના નથી, ઉ. ત. ગાણિતિક તપાસ તુલના નથી–છતાં તુલના હમેશાં તપાસ હોય છે); અને પૃથક્કૃતિમાં જે વાત છેલ્લી આવે છે તે રચનાના ક્રમમાં પહેલી આવે છે.

જો ચાલતાં ચાલતાં આપણને કંઈ અશક્ય દેખાય, તો આપણે યોજના છોડી દઇએ છીએ; ઉ. ત. જો તેમાં નાણાંની જરૂર પડે, અને નાણાં મળે તેમ ન હોય; પણ જો તે શક્ય દેખાય, તો આપણે કામ કરવા લાગીએ છીએ, શક્ય એટલે કંઇક **આપણાથી** થઇ શકે એવું, અને જે આપણા મિત્રોથી થઇ શકે તે એક રીતે આપણાથી થઇ શકે; કારણકે આપણે આપણા મિત્રોને કામ કરવા પ્રવૃત્ત કરી શકીએ છીએ.

કોઇ વાર આપણને ઓજારો ખોળવાં પડે છે, કોઈ વાર તેમનો ઉપયોગ કેમ કરવો તે; અને એ પ્રમાણે બીજી બાબતોમાં: કોઇ વાર ઇષ્ટ અસર કોની મદદથી થઇ શકશે એ શોધવાનું હોય છે, અને કોઇ વાર કેવી રીતે અને કોના દ્વારા એ મદદને પ્રવૃત્ત કરી શકાય તે.

ત્યારે, એમ દેખાય છે કે માણસ, આપણે કહ્યું છે તેમ, પોતાનાં કર્મોનો કર્તા છે; પણ તે પોતે જે કરી શકે તે સમ્બન્ધી તુલના કરે છે, અને જે

તે કરે છે તે બીજી કોઇ વસ્તુની ખાતર કરાય છે. કારણકે તે ઉદ્દેશ સમ્બન્ધી તુલના કરી શકે નહીં, પણ માત્ર ઉદ્દેશ માટેનાં સાધનો સમ્બન્ધી; તેમ અમુક હકીકતો સમ્બન્ધી તે તુલના કરી શકે નહીં, ઉ. ત. આ રોટલો છે કે કેમ, અથવા એ બરાબર ચોડવાયો છે કે કેમ: આ બાબતો તત્ક્ષણ પ્રત્યક્ષની છે, અને જો તે હમેશાં તુલનાજ કર્યા કરે, તો તે કદાપિ સિદ્ધાન્ત કરી શકેજ નહીં.

પણ તુલનાનો વિષય અને પસન્દગી અથવા આશયનો વિષય તો એકજ છે, ફેર માત્ર એટલો કે ચૂંટણીનો વિષય નિશ્ચિત અને ચોકસ થયેલો હોય છે; જ્યારે આપણે એમ કહીએ છીએ, કે "આ પસન્દ થયેલ છે," ત્યારે આપણો અર્થ એ હોય છે, કે તુલના પછી તે પસન્દ કરવામાં આવેલ છે. કારણકે જ્યારે આપણે કારણોની શૃંખલા આપણા પોતાના સુધી અને આપણા આજ્ઞાપક ભાગ સુધી લઇ જઇએ છીએ, ત્યારે આપણે આપણી તપાસમાં હમેશાં અટકીએ છીએ; કારણકે એ ભાગ પસન્દ કરે છે.

હોમર જે પ્રાચીન રાજ્યવ્યવસ્થાઓનું વર્ણન આપે છે, તેથી આ સ્પષ્ટ કરી શકાશે; કારણકે તેમાં પોતે જે પસન્દગી કીધી હોય તે રાજાઓ લોકોની પાસે ઝાહેર કરે છે.

હવે, જ્યારે અમુક વસ્તુ આપણા હાથમાં હોય, અને તે તુલના પછી ઇચ્છવામાં આવે, ત્યારે તે પસન્દ થતી કહેવાય છે, તો પસન્દગી અથવા આશયની એવી વ્યાખ્યા આપી શકાય, કે અમુક વસ્તુ આપણા હાથમાં હોય તેની તુલના પૂર્વક ઇચ્છા; કારણકે પ્રથમ આપણે તુલના કરીએ છીએ, અને પછી તે માટે નિર્ણય કરીને, આપણે તુલના પ્રમાણે ઇચ્છીએ છીએ.

ત્યારે, આ પસન્દગી અથવા આશયનું, અને તેને જેની સાથે નિસબત છે તેનું, અર્થાત્ ઉદ્દેશોનાં સાધનોનું બાહ્ય રેખામાં વર્ણન સમજવું.

## ૪. આપણે ઉદ્દેશને ઇચ્છીએ છીએ, વાસ્તવિક અથવા દેખીતા હિતને.

ઇચ્છા, આપણે કહ્યું છે તેમ, ઉદ્દેશ માટે હોય છે; પણ જ્યારે કેટલાક એમ માને છે કે ઇચ્છાનો વિષય હિત છે; ત્યારે બીજાઓ એમ માને છે કે તે જે હિત દેખાય છે તે છે.

જેઓ એમ માને છે કે ઇચ્છાનો વિષય હિત છે, તેમને એમ કબૂલ કરવું પડે છે કે, જેઓ ખોટી પસન્દગી કરે છે તેઓ જે ઇચ્છે છે તે ઇચ્છાનો વિષય નથી ( કારણકે જો એમ હોય, તો તે હિત થાય; પણ એમ બને કે તે ખરાબ હોય); બીજી તરફ, જેઓ એમ માને છે કે જે હિત દેખાય છે તે ઇચ્છાનો વિષય છે, તેમને એમ કબૂલ કરવું પડે છે કે, એવી કોઇ પણ વસ્તુ નથી કે જે સ્વાભાવિક રીતે ઇચ્છાનો વિષય હોય, પણ દરેક માણસ પોતાને જે હિત લાગે છે તે ઇચ્છે છે, અને જૂદા જૂદા લોકોને જૂદી જૂદી અને વિરુદ્ધ વસ્તુઓ પણ હિત દેખાય છે.

હવે, આમાંના એક પણ વિકલ્પથી આપણને પૂરતો સન્તોષ થતો નથી, તેટલા માટે કદાચ એમ કહેવું બહેતર છે કે, હિત ઇચ્છાનો સાચો વિષય છે (કશા વિશેષણ વગર), પણ જે હિત દેખાય છે તે દરેક માણુસને ઇચ્છાનો વિષય છે. એટલે, સારો માણુસ ઇચ્છાના સાચા વિષયને ઇચ્છે છે; પણ જે નઠારો માણસ ઇચ્છે છે તે ગમે તે વસ્તુ હોઈ શકે; જેમ શરીરના સમ્બન્ધમાં, જેઓ જેઓ સારી સ્થિતિમાં હોય છે તેમને જે વસ્તુઓ ખરેખરી પથ્ય હોય તે પથ્ય લાગે છે, અને જેઓ રોગગ્રસ્ત હોય છે તેમને બીજી વસ્તુઓ પથ્ય લાગે છે તેમ ( અને કડવી, મીઠી, ગરમ, ભારે, વગેરે વસ્તુઓનું પણ એમ જ સમજવું ): કારણકે સારો માણુસ દરેક બાબતમાં સાચો નિર્ણય કરે છે, અને દરેક બાબતમાં જે સાચું હોય છે તે તેને સાચું દેખાય છે.

કારણકે, આપણી કેળવાયેલી શક્તિઓમાંની દરેકને અનુરૂપ ઉમદા અને આનન્દદાયકનું અમુક ખાસ રૂપ હોય છે, અને દરેક બાબતમાં આ ખાસ રૂપોને ઓળખવાની જે પ્રકારની શક્તિ સારા માણુસમાં હોય છે, તેવું કદાચ બીજું કંઇ પણ તેનામાં વિશિષ્ટ હોતું નથી, કારણકે તે પોતે જાણે કે એ રૂપોનું ધોરણ અને માપ છે.

લોકોને જે વિમાર્ગે દોરે છે, તે ઘણાખરા દાખલામાં આનન્દ લાગે છે; તે જ્યારે સારી વસ્તુ ન હોય ત્યારે પણ સારી દેખાય છે. એટલે તેઓ આનન્દદાયકને હિત તરીકે પસન્દ કરે છે, અને કષ્ટને અહિત તરીકે પરિહરે છે.

**૫. સદ્દગુણ અને દુર્ગુણ સરખા ઐચ્છિક છે; આપણાં કર્મ આપણાં પોતાનાં છે; કારણકે આપણને તે માટે સઝા થાય છે: જો આ આપણું લક્ષણ હોય, તો આપણે તે વારંવાર કર્મ કરીને બનાવ્યું છે: શારીરિક દુર્ગુણો પણ આ રીતે થયા હોય ત્યારે દોષપાત્ર છે. આપણે એવી દલીલ ન કરી શકીએ, કે આપણી હિતની ભાવના આપણા સ્વભાવ ઉપર આધાર રાખે છે, કારણકે (૧) દુર્ગુણ ત્યારે પણ સદ્દગુણના જેટલોજ ઐચ્છિક રહેશે, (૨) આપણે જેવા છીએ તેવા બનાવવામાં આપણે મદદ કરીએ છીએ.**

આપણે જોયું કે, જોકે આપણે ઉદ્દેશને ઇચ્છીએ છીએ, તોપણ તેનાં સાધનોની તુલના અને પસન્દગી કરીએ છીએ.

ત્યારે, જે કર્મોને સાધનોની સાથે નિસબત છે, તે પસન્દગીથી નિર્ણીત અને તેટલા માટે ઐચ્છિક થશે.

પણ જે કર્મોમાં સદ્દગુણો પ્રગટ થાય છે તે સાધનોની સાથે નિસબત રાખનારાં છે.

તેટલા માટે સદ્દગુણ આપણા પોતાના ઉપર આધાર રાખે છે: અને દુર્ગુણ પણ. કારણકે જ્યાં કરવાનું આપણા હાથમાં હોય છે, ત્યાં ન કરવાનું પણ આપણા હાથમાં હોય છે. જ્યાં આપણે ના કહી શકીએ, ત્યાં આપણે હા કહી શકીએ. જો ત્યારે અમુક કાર્ય કરવાનું, જે ઉમદા છે, તે આપણા હાથમાં છે, તો તે ન કરવાનું, જે હલકું છે, તે પણ આપણા હાથમાં છે; અને જો અમુક ન કરવાનું, જે ઉમદા છે, તે આપણા હાથમાં છે, તો તે કરવાનું, જે હલકું છે, તે પણ આપણા હાથમાં છે. પણ જો ઉમદા અથવા નીચ કર્મો કરવાનું તેમજ ન કરવાનું આપણા હાથમાં હોય, અને, જો આપણને જણાયું છે તેમ, એજ સારા અથવા નઠારા હોવું હોય, તો એ ફલિત થાય છે કે લાયક અથવા નાલાયક માણસ થવું એ આપણા હાથમાં છે.

અને તેટલા માટે—

"કોઇ દુષ્ટ થવા ઇચ્છતા નથી, ધન્ય થવા કોઇ ઇચ્છારહિત નથી,"

એ વચન થોડું ખોટું અને થોડું ખરૂં દેખાય છે; ખરેખર કોઇ માણુસ પોતાની ઇચ્છા વિરુદ્ધ ધન્ય થતો નથી; પણ દુર્ગુણ ઐચ્છિક છે.

જો આ આપણે ન સ્વીકારીએ, તો હમણાં કહેવામાં આવ્યાં તે કથનો માટે વાંધો લેવો જોઇશે, અને એવો પક્ષ લેવો જોઇશે કે માણુસ પોતાનાં બાળકોનો છે તેમ પોતાનાં કર્મોનો ઉત્પાદક અને જનક નથી.

પણ જો એ કથનો આપણુને યોગ્ય લાગતાં હોય, અને જેનો આપણા ઉપર આધાર છે તેવાં મૂલો સિવાય બીજેથી આપણાં કર્મોને પ્રભવતાં આપણે ન શોધી શકીએ, તો જેનું મૂલ આપણી અન્દર છે તેનો પોતાનો આધાર આપણા ઉપર હોવો જોઇએ, અને તે ઐચ્છિક હોવું જોઇએ.

વળી, આનું ખાનગી જીવનમાં આપણુ દરેકથી, અને કાયદા બાંધનારાઓથી પણ, સમર્થન થતું દેખાય છે; કારણુકે જેઓ ખોટું કરે છે તેમને તેઓ નિયમમાં રાખે છે અને સઝા કરે છે (જ્યાં કર્મ બળાત્કારથી, અથવા જે માટે કર્તા જવાબદાર ન હોય તેવા અજ્ઞાન દ્વારા કરાયું હોય, તે સિવાય), તથા જે ઉમદા કર્મો કરે છે તેમને માન આપે છે, જેમાં તેમનો સ્પષ્ટ ઇરાદો એવો લાગે છે, કે એક વર્ગનો ઉત્સાહ વધારવો અને બીજાનો ભંગ કરવો. પણ જેનો આપણા પોતાના ઉપર આધાર નથી, અને જે ઐચ્છિક નથી, તે કરવાને કોઇ આપણુને ઉત્તેજન આપતું નથી: તાપ અથવા કષ્ટ અથવા ભૂખ વગેરે ન લગાડવાની સમજૂતી વ્યર્થ છે, કારણુકે એ તો આપણુને લાગ્યા વગર રહેજ નહીં.

"જે અજ્ઞાન માટે કર્તા જવાબદાર નથી," એમ હું કહું છું, કારણુ કે જો અજ્ઞાન માટે કર્તા જવાબદાર હોય છે, તો તે અજ્ઞાનને જ કાયદાથી સઝા કરવામાં આવે છે, ઉ. ત. મદ્યપાનના ઝનૂનમાં કરેલા અપરાધ માટે સઝા બેવડાય છે; કારણુકે તે અપરાધનું મૂલ માણુસની પોતાની અન્દર છે; જે તેના અજ્ઞાનનું કારણુ છે તે મદ્યપાનથી તે દૂર રહી શક્યો હોત. વળી, માણુસે જે જાણુવા જોઇએ, અને જે તે સહેલાઇથી જાણી શકે, તે કાયદાના કાનૂનોમાંથી કોઈનું અજ્ઞાન સઝાને અટકાવતું નથી. અને તેમ બીજા દાખલાઓમાં, કે જ્યાં અજ્ઞાન બેદરકારીનું પરિણામ લાગતું હોય,

ત્યાં અપરાધીને સઝા કરવામાં આવે છે, સબબ કે એ અજ્ઞાન દૂર કરવાનું તેના હાથમાં હોય છે; કારણકે તે માટે જોઇતો પ્રયાસ તે કરી શક્યો હોત.

કોઇ એવો વાંધો લઇ શકે કે પ્રયાસ ન કરવાની તે માણસની પ્રકૃતિ હતી.

અમારો જવાબ એ છે કે, વિષયી જીવનથી એવી પ્રકૃતિ પ્રાપ્ત કરવા માટે, અને વારંવાર નઠારાં કર્મ કરીને અન્યાયી અથવા વિષયાસક્ત બનવા માટે, અથવા મદ્યપાનમાં વખત ગુમાવવા માટે માણસો પોતે જવાબદાર છે. કારણકે અમુક જાતનાં કર્મો વારંવાર કરવાથી જ માણસનું લક્ષણ અમુક પ્રકારનું બંધાય છે.

કોઇ પણ જાતના યુદ્ધ અથવા તમાશા માટે માણસો પોતાને જે રસ્તે કેળવે છે તેથી આ સ્પષ્ટ થાય છે; તેઓ નિરન્તર અભ્યાસ કર્યાં કરે છે.

એટલે, એક અથવા બીજી જાતનાં કર્મો કર્યાં કરવાથી તે પ્રકારની પ્રકૃતિ અથવા ટેવ પડશે એમ ન જાણવું, એ અક્કલની છેક ખામી બતાવે છે.

વળી, જે અન્યાયથી કર્મ કરે છે તે અન્યાયી થવા ઇચ્છતો નથી, અથવા જે વિષયાસક્ત વર્તન કરે છે તે વિષયાસક્ત થવા ઇચ્છતો નથી, એમ કહેવું અક્કલથી ઉલટું છે.

પણ જો કોઈ માણસ જાણીને એવાં કર્મો કરે, કે જેથી અન્યાયી થવાય, તો તે ઇચ્છા પૂર્વક અન્યાયી થશે; જોકે એવું ફલિત નથી થતું કે, જો તે ઇચ્છે, તો અન્યાયી થતો અટકે અને ન્યાયી બને, જેમ કોઇ બિમાર ઇચ્છે તેથી નીરોગી બની ન શકે તેમ. અને એમ હોઇ શકે કે નિરંકુશ વિષયસેવનથી અને ડાક્તરનું કહ્યું ન માનવાથી તે ઇચ્છા પૂર્વક બિમાર બન્યો હોય. એટલે, બિમાર ન થવાનું એક વાર તેના હાથમાં હતું, પણ આરોગ્ય ઉડાવી દીધા પછી હવે તે તેના હાથમાં નથી. તમે એક વાર પત્થર ફેંક્યો, એટલે તેને પાછો લાવવાનું પછી તમારા હાથમાં નથી;

પણ છતાં તે ફેંકવાનું તમારા હાથમાં છે; કારણકે તેની ગતિની શરૂઆતનો તમારા ઉપર આધાર છે.

એજ પ્રમાણે અન્યાયી અથવા વિષયાસક્ત માણસ શરૂઆતમાં એ લક્ષણ ન મેળવવાને સ્વતન્ત્ર હતો, અને તેટલા માટે તે ઇચ્છાપૂર્વક અન્યાયી અથવા વિષયાસક્ત છે; પણ હવે જ્યારે તેણે તે પ્રાપ્ત કરેલ છે, ત્યારે તે છોડી દેવાને અગાઉની માફક સ્વતંત્ર નથી.

પણ આપણા માનસિક અથવા નીતિના દુર્ગુણો જ ઐચ્છિક હોય છે એમ નથી; શારીરિક દુર્ગુણો પણ કોઇ વાર ઐચ્છિક હોય છે, અને ત્યારે નિન્દાય છે. આપણે સ્વાભાવિક કુરૂપતાને નિન્દતા નથી, પણ જે બેદરકારી અથવા કસરતની ખામીને લીધે હોય, તેનો દોષ કાઢીએ છીએ. અને એ પ્રમાણે નિર્બળતા અને ખોડ માટેઃ કોઇ માણસ જન્મથી આંધળો હોય, અથવા તેણે મંદવાડમાં કે અમુક માર ખાવાથી આંખ ખોઇ હોય, તો તેને આપણે કદાપિ દોષ આપતા નથી—તેની તો આપણને દયા આવે છે; પણ જે માણસ અતિશય મદ્યપાનથી અથવા બીજી કોઇ જાતની વિષયાસક્તિથી આંધળો થયો હશે, તેને આપણે સૌ દોષ આપશું.

ત્યારે આપણે જોઇએ છીએ, કે શરીરના દુર્ગુણોમાં જેનો આપણા પર આધાર હોય છે તે નિન્દાય છે, પણ જેનો આપણા પર આધાર હોતો નથી તે નિન્દાતા નથી. અને જો આ આમ હોય, તો અન્યત્ર પણ જે દુર્ગુણો નિન્દાય છે તેનો આપણા પોતાના પર આધાર હોવો જોઇએ.

કેટલાક માણસો કદાચ આમાં વાંધો લે.

તેઓ કહી શકે કે, "બધા માણસો પોતાને જે સારૂં દેખાય તે કરે છે, પણ એ દેખાવ ઉપર તેમનો કશો અંકુશ નથી; માણસનું લક્ષણ, પછી તે ગમે તે હોય, તેને ઉદ્દેશ તરીકે શું દેખાશે તેનો નિર્ણય કરે છે."

મારો જવાબ એ છે કે, જો દરેક માણસ પોતાની ટેવો અથવા લક્ષણ માટે કોઇક રીતે જવાબદાર છે, તો તે આ દેખાવ માટે પણ જવાબદાર છે.

પણ જો આમ ન હોય, તો માણસ પોતાની બૂરી કરણી માટે જવાબદાર નથી, અથવા તેનું કારણ નથી, પણ ઉપદેશના અજ્ઞાન દ્વારા

તે પૂરૂં કરે છે, અને ધારે છે કે એથી તે મોટામાં મોટું હિત પામી શકશેઃ અને સાચા ઉદ્દેશ તરફ યત્ન કરવાનો આપણી પસન્દગી પર આધાર નથી, પણ જો સાચી પરીક્ષા કરવી હોય, અને જે ખરેખર સારૂં છે તે પસન્દ કરવું હોય, તો માણસમાં જન્મથી જ તેવી દૃષ્ટિની બક્ષેશ હોવી જોઇએઃ અને તેજ ખરો સુજાત છે કે જેને કુદરતથી આ બક્ષેશ પુષ્કળ મળેલી હોય; કારણકે એ બક્ષેશ મોટામાં મોટી અને સુન્દરમાં સુન્દર છે તેથી, અને તે બીજાની પાસેથી આપણે મેળવી કે શીખી શકીએ નહીં, પણ જેવી કુદરતથી આપણને મળી હોય તેવી જ જીવિત પર્યંત રહે તેથી, એ બાબતમાં સુજાત હોવું એ સાચામાં સાચા અને સમ્પૂર્ણ અર્થમાં સુજાત હોવું છે.

હવે, આ જો સાચું માનીએ, તો દુર્ગુણની માફક સદ્‌ગુણ પણ શી રીતે ઐચ્છિક થઇ શકશે?

કારણકે ઉદ્દેશ શો દેખાશે, તે કુદરતથી કે બીજી કોઇ પણ વસ્તુથી નિર્ણીત થતું હોય, છતાં સારો અને નઠારો માણસ બન્નેને માટે તે સરખી રીતે નિર્ણીત થાય છે, અને બન્ને પોતાનાં બધી જાતનાં કર્મોનો તેની સાથે સમ્બન્ધ બતાવે છે.

અને તેથી કાંતો આપણે એમ માનીએ કે, દરેક માણસને ઉદ્દેશ શો દેખાશે તે માત્ર કુદરતથી નક્કી થતું નથી, પણ માણસ પોતે તેમાં અમુક ભાગ લે છે; અથવા કાં એમ માનીએ કે, ઉદ્દેશ કુદરતથી નિશ્ચિત છે, પણ સદ્‌ગુણ ઐચ્છિક છે, કારણકે સારો માણસ પોતાની ઇચ્છાથી તે ઉદ્દેશ તરફ પગલાં ભરે છે—તોપણ બન્ને રીતે દુર્ગુણ સદ્‌ગુણની માફક જ ઐચ્છિક થશે; કારણકે જેટલું સારા માણસમાં તેટલું જ નઠારા માણસમાં, અને ઉદ્દેશ નક્કી કરવામાં નહીં તો જૂદાં જૂદાં કર્મો પસન્દ કરવામાં પોતાપણું પ્રવૃત્ત રહે છે.

ત્યારે, જો સામાન્યતઃ સ્વીકારવામાં આવે છે તેમ, સદ્‌ગુણો ઐચ્છિક છે (કારણકે, ખરેખર, આપણું લક્ષણ રચવામાં આપણે કોઇક રીતે મદદગાર છીએ, અને અમુક લક્ષણના હોવાથી ઉદ્દેશની આપણી ભાવનાને

અમુક રંગ આપીએ છીએ ), તો દુર્ગુણો પણ ઐચ્છિક હોવા જોઇએ; કારણકે આ સર્વ તેમને પણ લાગુ પડે છે.

આપણે આ પ્રમાણે સામાન્યતઃ સદ્ગુણોના સ્વભાવનું બાહ્ય રેખામાં વર્ણન કર્યું, અને કહ્યું કે, સદ્ગુણો એ પરિમિતતાનાં રૂપો અથવા મધ્યમ પાળવાની પદ્ધતિઓ છે, અને તેઓ ટેવો અથવા કેળવાયેલી શક્તિઓ છે, અને જે કર્મો તેમને ઉત્પન્ન કરે છે તેજ કર્મો કરવામાં તેઓ પ્રગટ થાય છે, અને તેઓ આપણા પોતાના પર આધાર રાખે છે અને ઐચ્છિક છે, અને તેઓ શુદ્ધ વિવેકની સૂચનાને અનુસરે છે. પણ જે અર્થમાં આપણી ટેવો ઐચ્છિક છે તે અર્થમાં આપણાં જૂદાં જૂદાં કર્મો ઐચ્છિક નથી; કારણકે જ્યારે આપણે અમુક સંજોગો જાણતા હોઇએ, ત્યારે આદિથી અન્ત સુધી આપણાં કર્મોના આપણે ધણી હોઇએ છીએ; પણ ટેવો અથવા લક્ષણોની તો શરૂઆતના જ આપણે ધણી હોઇએ છીએ, કે જ્યારે ધીમાં પગલાંનો તેમનો વિકાસ દરદના વિકાસની માફક દશ્ય હોતો નથી. પણ અમુક રીતે આપણી શક્તિઓને વાપરવી કે ન વાપરવી, એ આપણા હાથમાં હતું, તેટલા માટે પરિણમતાં લક્ષણો ઐચ્છિક છે.

હવે આપણે સદ્ગુણોને ફરી એક પછી એક લઇએ, અને કહીએ કે એ શો છે, અને તેનો વિષય શો છે, અને તેની સાથે તે શી રીતે કામ કરે છે; અને આ કરવામાં, તેઓ કેટલા છે એ પણ આપણે સાથે સાથે જોઇશું. અને, સૌથી પહેલાં, ચાલો આપણે હિમ્મતને લઇએ.



# પ્રકરણ ૩.

## અધ્યાય ૬.–પ્રકરણ ૫. નેા અન્ત. જૂદા જૂદા નીતિ સમ્બન્ધી સદ્‌ગુણેા અને દુર્ગુણેા.

### ૬. હિમ્મત અને સામેના દુર્ગુણેા સમ્બન્ધી.

આપણે અગાઉ કહેલું છે કે, હિમ્મત એ ભય અને સ્વાસ્થ્યની લાગણીઓના સમ્બન્ધમાં પરિમિતતા અથવા મધ્યમનું પાલન છે.

હવે, એ સ્પષ્ટ છે કે ભય ભયભરેલી વસ્તુઓથી પ્રગટ થાય છે, અને આ વસ્તુઓ, સ્થૂલ રીતે કહેતાં, અહિત વસ્તુઓ છે; અને તેથી કેાઇ વાર ભયની "અહિતની પ્રતીક્ષા" તરીકે વ્યાખ્યા અપાય છે.

ત્યારે, ભય કેાઇ પણ જાતના અહિતથી પ્રગટ થાય છે, ઉ. ત. અપયશથી, નિર્ધનતાથી, રેાગથી, મિત્રહીનતાથી, મૃત્યુથી; પણ દરેક પ્રકારમાં હિમ્મતને અવકાશ હેાય એમ લાગતું નથી. કેટલીક એવી વસ્તુઓ છે કે જેનાથી આપણે ખરેખર ડરવું જોઇએ, જેનાથી ડરવું ઉમદા છે, અને ન ડરવું નીચ છે, ઉ. ત. અપયશ. જે અપયશથી ડરે છે તે પ્રતિષ્ઠિત માણુસ છે, અને તેને શરમની ઘટતી લાગણી છે, અને જે અપયશથી ડરતેા નથી તે બેશરમ છે (જોકે કેટલાક લેાકેા હિમ્મતવાન શબ્દને એટલે સુધી ખેંચે છે કે તેને લાગુ પાડે છે; કારણકે હિમ્મતવાન માંણુસની સાથે તેને અમુક મળતાપણું છે, હિમ્મત પણ એક પ્રકારની નિર્ભયતા છે તેટલા માટે). નિર્ધનતાથી, કદાચ, આપણે ડરવું જોઇએ નહીં, તેમ રેાગથી નહીં, અને સાધારણ રીતે જે વસ્તુઓ દુર્ગુણમાંથી પરિણમતી ન હેાય, અને જેનેા આપણા પર આધાર ન હેાય, તેવી કેાઇથી નહીં. છતાં આવી વસ્તુઓના સમ્બન્ધમાં નિર્ભય હેાવું એ બરાબર જોતાં હિમ્મત નથી; જોકે અહીં પણ અમુક મળતાપણાને લીધે એ શબ્દ વાપરવામાં આવે છે. ઉદાહરણ તરીકે, એવા માણુસેા થાય છે કે જેઓ યુદ્ધનાં જોખમેાની સામે બીરુ હેાવા છતાં નાણાં ખરચવામાં ઉદાર અને નિડર હેાય છે.

બીજી તરફ, કોઇ માણસ પોતાનાં બાળકો અથવા પત્નીને ઉપદ્રવ થવાથી ડરતો હોય, અથવા તેને અદેખાઇ અને એ જાતની વસ્તુઓની ધાસ્તી હોય, તેટલા માટે તે ભીરુ કહેવાય નહીં, તેમ ચાબખા પડવાને પ્રસંગે પણ અચલિત રહે તેટલા માટે હિમ્મતવાન કહેવાય નહીં.

ત્યારે કઇ જાતના ભયોમાં હિમ્મતવાન માણસ પોતાનો ગુણ બતાવે છે? બેશક મોટામાં મોટામાં; કારણકે જે ભયંકર છે તે ખમવાને તેના કરતાં કોઇ વધારે શક્તિમાન હોતો નથી. પણ બધી વસ્તુઓમાં સૌથી વધારે ભયંકર મૃત્યુ છે; કારણકે મૃત્યુ આપણી સીમા છે, અને માણસ જ્યારે એક વાર મરી જાય, ત્યારે એમ લાગે છે કે તેને માટે પછી હિત કે અહિત કશું નથી.

છતાં એમ લાગે છે કે મૃત્યુમાં પણ બધે પ્રસંગે હિમ્મતને અવકાશ નથી, ઉ. ત. પાણીથી અથવા રોગથી મૃત્યુ થાય તેમાં.

ત્યારે કયા પ્રસંગોમાં? બેશક સૌથી ઉમદા પ્રસંગોમાં: અને એ જે લડાઇમાં આવે છે તે પ્રસંગો છે; કારણકે તેમાં મોટામાં મોટું અને સૌથી ઉમદા જોખમ રહેલું છે.

સ્વાધીન રાજ્યોમાં અને રાજાઓને હાથે હિમ્મતને જે માનો મળે છે, તેથી આનું સમર્થન થાય છે.

ત્યારે, હિમ્મતવાન શબ્દ બરાબર અર્થમાં એવા માણસને લાગુ પડાશે કે જે આબરૂદાર મૃત્યુની અને મૃત્યુ નિપજે એવાં બધાં આકસ્મિક સંકટોની સામે નિર્ભયતાથી થાય છે; અને એવાં સંકટો ઘણુંખરૂં લડાઇમાં આવે છે.

બેશક હિમ્મતવાન માણસ બિમારીમાં પણ નિર્ભય રહે છે, અને દરિયામાં, પણ ખલાસીઓથી જૂદી રીતે; કારણકે ખલાસીઓ જ્યારે પોતાના અનુભવને લીધે આશાથી ભરેલા હોય છે, ત્યારે ભૂચર માણસો પોતાના જીવતર માટે નિરાશ થઇ જાય છે, અને એવા મૃત્યુની કલ્પનાથી કમકમે છે.

વળી, જે સંસ્થિતિ હિમ્મતને ખાસ પ્રગટ કરે છે, તે એવી હોય છે, કે જેમાં શૌર્ય દાખવી શકાય, અથવા જેમાં મૃત્યુ ઉમદા હોય; પણ

મૃત્યુનાં આ રૂપોમાં ઉમદાપણું હોતું નથી, તેમ શૌર્ય માટે અવકાશ હોતો નથી.

બધા માણસોને કંઇ એની એ વસ્તુઓથી ભય લાગતો નથી, અને તોપણ આપણે સાધારણ રીતે એવી ભયંકર વસ્તુઓ સમ્બન્ધી બોલીએ છીએ, કે જેની સામે થવું એ માણસની શક્તિથી ઉપરાંત છે. ત્યારે, એવી વસ્તુઓ દરેક વિવેકી માણસને ભય કરે છે. પણ જે ભયંકર વસ્તુઓની માણસ સામે થઇ શકે, તેઓ મહત્ત્વમાં અને વધતી ઓછી ભયંકરતામાં ભિન્ન ભિન્ન હોય છે (અને સ્વસ્થતા આપનારી વસ્તુઓ પણ એ પ્રમાણે). હવે, હિમ્મતવાન માણસ હમેશાં પોતાની સમયસૂચકતા રાખી શકે છે (માણસ રાખી શકે તેટલે અંશે). તેથી, જોકે આ ભયંકર વસ્તુઓનો તેને ભય હશે, તોપણ તે ઘટે તે રીતે, અને વિવેકની આજ્ઞા પ્રમાણે જે ઉમદા છે તેની ખાતર, તેમને સહન કરશે; કારણકે સદ્ગુણનો આ ઉદ્દેશ છે.

પણ એ શક્ય છે કે, આ વસ્તુઓનો અતિ ઘણો અથવા અતિ થોડો ભય લાગે, અને વળી જે ખરી ભયંકર ન હોય તે તેવી માની લેવાય. અને આ પ્રમાણે માણસો કોઇ વાર ખોટી વસ્તુઓથી ડરીને, કોઇ વાર ખોટી રીતે ડરીને, અથવા ખોટે વખતે, વગેરે પ્રકારે ભૂલ કરે છે.

અને જે સ્વસ્થતા આપે છે તે વસ્તુઓને પણ આ સર્વ લાગુ પડે છે.

ત્યારે જે માણસ બરાબર હેતુથી, અને બરાબર રીતે, અને બરાબર વખતે, જે સહવું જોઇએ તે સહે છે, અને જેથી ડરવું જોઇએ તેથી ડરે છે, તથા જે એજ પ્રમાણે સ્વસ્થતા અનુભવે છે, તે હિમ્મતવાન છે.

કારણકે હિમ્મતવાન માણસ દરેક પ્રસંગના ગુણ પ્રમાણે અને વિવેકની આજ્ઞા મુજબ પોતાનાં લાગણી અને કર્મ બન્નેને નિયમિત કરે છે.

પણ દરેક ટેવના પ્રકાશનનો અથવા દરેક કેળવાયેલી શક્તિના ઉપયોગનો ઉદ્દેશ અથવા હેતુ એ તે ટેવ અથવા તે કેળવાયેલી શક્તિનો પોતાનો ઉદ્દેશ અથવા હેતુ છે.

હવે, હિમ્મતવાન માણસના મનને હિમ્મત એ તત્ત્વતઃ સુન્દર અને ઉમદા વસ્તુ છે.

તેટલા માટે તેની હિમ્મતનો ઉદ્દેશ અથવા હેતુ પણ ઉમદા છે; કારણકે દરેક વસ્તુ પોતાના ઉદ્દેશમાંથી પોતાનું લક્ષણ પ્રાપ્ત કરે છે.

તેટલા માટે દરેક પ્રસંગે હિમ્મતવાન માણસ જે હિમ્મતથી સહે છે અને કર્મ કરે છે, તે ઉમદા હેતુથી છે.

જે લક્ષણો અતિશયતામાં ધસે છે તે પૈકી, જે નિર્ભયતામાં અતિ વધે છે તેને કશું નામ નથી (અને આપણે અગાઉ કહ્યું છે તેમ આ પ્રમાણે વારંવાર બને છે); પણ જે માણસને કશાનો ભય ન લાગે, ધરતીકમ્પોનો અને સુરંગોનો પણ નહીં, જેમ કેલ્ટ લોકોને માટે કહેવાય છે, તે કાંતો દીવાનો અથવા કષ્ટના બિલકુલ ભાન વગરનો હોવો જોઇએ.

ભયંકર વસ્તુઓ સામે જે અતિ સ્વસ્થ હોય તે અતિ સાહસિક કહેવાય છે. પણ અતિ સાહસિક માણસ સાધારણ રીતે ધારવામાં આવે છે તેમ વસ્તુતાએ બડાઇખોર હોય છે, અને જે હિમ્મત પોતાનામાં હોતી નથી તેનો દમ્ભ કરે છે. એટલું તો ખરૂં જ કે જોખમની સામે હિમ્મતવાન માણસ જેવો ખરેખરો હોય છે, તેવો પેલો માત્ર દેખાવા ચાહે છે; એટલે બને ત્યાં તે તેનું અનુકરણ કરે છે. અને તેથી અતિ સાહસિક માણસ ઘણું કરીને અન્દરથી ભીરુ હોય છે; સલામતીથી થઇ શકે ત્યાં સુધી તે બરાડા પાડે છે, પણ સાચું જોખમ આવતાં તે પલાયન કરી જાય છે.

જે અતિશય ભયભીત થાય છે તે ભીરુ કહેવાય છે; કારણકે જેનાથી ન ડરવું જોઇએ તેનાથી તે ડરે છે, અને જેમ ન ડરવું જોઇએ તેમ, ઇત્યાદિ

તે સ્વસ્થતામાં પણ ન્યૂન હોય છે; છતાં તેનું લક્ષણ કષ્ટ આવે ત્યારે ભયની અતિશયતામાં પ્રગટ થાય છે.

ભીરુ નિરાશ પણ હોય છે, કારણ કે તે દરેક વસ્તુથી ડરે છે. પણ હિમ્મતવાન માણસની સ્થિતિ એથી ઉલટી છે; કારણકે સ્વસ્થતામાં આશા અન્તર્ગત રહે છે.

આ પ્રમાણે ભીરુ અને અતિ સાહસિક અને હિમ્મતવાન માણસ એક જ સંસ્થિતિમાં પોતપોતાનાં લક્ષણો દાખવે છે, પણ તેમાં જૂદી જૂદી રીતે વર્તીને: કારણકે જ્યારે ભીરુ અથવા અતિ સાહસિક ચડે છે અથવા ઉતરે છે, ત્યારે હિમ્મતવાન માણસ પરિમિત અને ઘટે તેવું વર્તન કરે છે; અને જ્યારે અતિ સાહસિકો જોખમ આવ્યા પહેલાં ઉતાવળા અને ઉત્સુક હોય છે, પણ જોખમ આવે તે વખતે પાછા પડે છે, ત્યારે હિમ્મતવાન માણસો કામમાં આકરા પણ તે પહેલાં પૂરતા શાન્ત હોય છે.

ત્યારે, હિમ્મત એ આપણે કહ્યું છે તેમ, સ્વસ્થતા અથતા ભય ઉપજાવનારી વસ્તુઓના સમ્બન્ધમાં મધ્યમનું પાલન છે, અને તે આપણે કહી બતાવી તે સંસ્થિતિમાં. હિમ્મત પોતાનું કાર્ય પસન્દ કરે છે, અને પોતાના સ્થાનને વળગી રહે છે, કારણકે તેમ કરવું એ ઉમદા છે, અથવા તેમ ન કરવું એ શરમભરેલું છે.

પણ નિર્ધનતા, અથવા પ્રેમ, કે કોઇ પણ કષ્ટદાયક વસ્તુમાંથી બચવાને મૃત્યુનો આશ્રય કરવો, એ બહાદૂર માણસનું નહીં પણ ભીરુનું કામ છે. કારણકે આ રીતે વેદનાથી ન્હાસવું એ બાયલાપણું છે; અને એવે પ્રસંગે મૃત્યુ સ્વીકારાય છે તે તે ઉમદા હોવાના કારણથી નહીં, પણ માત્ર કષ્ટમાંથી બચવા માટે.

## ૮. જે અયોગ્ય રીતે હિમ્મત કહેવાય છે તે સમ્બન્ધી.

ત્યારે ખરી હિમ્મત કંઇક આ પ્રકારની છે.

પણ આ સિવાય કહેવાતી હિમ્મતના બીજા પાંચ પ્રકાર પણ છે.

પહેલું, "રાજકીય હિમ્મત," જે ખરી હિમ્મતને સૌથી વધારે મળતી આવે છે.

નાગરિકો એક તરફ કાયદેસર કષ્ટો અને સઝાઓ તથા બીજી તરફ માનો હોવાને લીધે વારંવાર જોખમોની સામે થતા દેખાય છે. અને આટલા માટે તે રાજ્યોમાં લોકો સૌથી વધારે હિમ્મતવાન દેખાય છે, કે જ્યાં ભીરુઓની ફજેતી થતી હોય, અને બહાદૂર આદમીઓ માન પામતા હોય.

હોમરના પાત્રોમાં પ્રગટ થતી હિમ્મત પણ આજ પ્રકારની છે, ઉ. ત. ડાયોમીડ અને હેકટરમાં.

"પોલીડેમસ ત્યારે મને પ્રથમ ઠપકો આપશે," આમ હેકટર કહે છે; અને તેમજ ડાયોમીડ:

"હેકટર એક દિવસ પોતાના મંડળમાં બોલશે અને કહેશે, 'ટાઇડીયસનો પુત્ર મારે હાથે'–"

આ હિમ્મત આપણે ઉપર વર્ણન આપ્યું તેને સૌથી વધારે મળતી છે, કારણકે તેનો આવેશ સદ્‌ગુણી છે, અર્થાત્ પ્રતિષ્ઠાની લાગણી, અને એક ઉમદા વસ્તુ (કીર્તિ) માટે ઇચ્છા, અને નિન્દા કે જે શરમભરેલી છે તે તરફ તિરસ્કાર.

જે માણસોને તેમના અમલદારો લડવાની ફરજ પાડે છે, તેમને પણ કદાચ આપણે આ વર્ગમાં મૂકીએ; પણ તેઓ ઉતરતા છે, કારણકે તેઓ પ્રતિષ્ઠાની લાગણીથી નહીં પણ ભયથી સંચાલિત થાય છે, અને તેઓ અપયશથી નહીં પણ કષ્ટથી દૂર રહે છે. કારણકે અમલદારો તેમને હેકટરની માફક ફરજ પાડે છે.—

"જે કોઇ લડાઇથી ખંચાતો અને દૂર રહેતો દેખાશે તે કોઇ રીતે પોતાના શબને કૂતરાઓથી બચાવી શકશે નહીં."

જે અમલદારો પોતાના આદમીઓને ઉભા રહેવાનો હુકમ આપે છે, અને કોઇ દોડે તેને કોરડા મારે છે, અથવા પાછળ ખાઇ હોય તે સ્થળે તેમને ગોઠવે છે, તેઓ પણ એજ વસ્તુ કરે છે: અર્થાત્ એ બધા બળાત્કાર વાપરે છે.

પણ માણસે હિમ્મતવાન થવું જોઇએ તે બળાત્કારથી નહીં પણ એવા થવું ઉમદા છે તેટલાં માટે.

બીજું, એક કે બીજી બાબતમાં અનુભવ હોય તેને પણ કોઇ વાર એક પ્રકારની હિમ્મત ધારવામાં આવે છે; અને આ સોક્રેટીસના મતનો આધાર છે, કે હિમ્મત વિદ્યા છે.

આ પ્રકારની હિમ્મત જૂદા જૂદા માણસો જૂદી જૂદી બાબતોમાં બતાવે છે, અને ખાસ કરીને લશ્કરી સિપાઇઓ; કારણકે એમ દેખાય છે કે યુદ્ધમાં પાયા વગરની ધાસ્તીના ઘણા પ્રસંગો આવે છે, અને તેનો લશ્કરી સિપાઇઓને વધારે પરિચય હોય છે; એટલે તેઓ હિમ્મતવાન દેખાય છે તે માત્ર એટલા માટે કે બીજી સેનાઓ અમુક પ્રસંગની સાચી સ્થિતિ સમજતી નથી.

વળી, લશ્કરી સિપાઇઓ પોતાના અનુભવને લીધે હૂમલા અને બચાવ બન્નેમાં વધારે કુશલ હોય છે; કારણકે પોતાનાં હથિયારો વાપરવામાં તેઓ નિપુણ હોય છે, અને હથિયારો પણ બન્ને કામ માટે સારામાં સારી જાતનાં તેમને મળેલાં હોય છે. એટલે તેમને લડવામાં સાયુધ માણસોને નિરાયુધ માણસોના કરતાં અથવા કેળવાયેલાઓને બિનકેળવાયેલાઓના કરતાં જે વિશેષ લાભ મળવો જોઇએ તે મળે છે; કારણકે મલ્લકુસ્તીઓમાં પણ જેઓ સૌથી બહાદૂર હોય તેઓ નહીં, પણ જેઓ સૌથી મજબૂત હોય, અને જેમનાં શરીર સારામાં સારી સ્થિતિમાં હોય, તેઓજ સૌથી સારૂં લડી શકે છે.

પણ જ્યારે આ લશ્કરી સિપાઇઓને માલુમ પડે છે, કે જોખમ અમુક હદ સુધી આવ્યું છે, અને તેઓ સંખ્યા તથા સાધનોમાં ઉતરતા છે, ત્યારે તેઓ ભીરુ બની જાય છે; ત્યારે તેઓ પહેલા પલાયન કરે છે. આથી ઉલટું, નાગરિક સેનાઓ ઉભી રહે છે, અને જેમ હુરમીસના મન્દિર પાસે બન્યું હતું તેમ કપાઇ જાય છે. કારણકે નાગરિકો ન્હાસવાને હલકું ગણે છે, અને એ રીતે જીવ બચાવવા કરતાં મોતને પસન્દ કરે છે; પણ લશ્કરીઓ પોતે વધારે મજબૂત છે એમ ધારીને પહેલાં સામે થયેલા, પણ ખરી વાત જાણી ત્યારે અપયશ કરતાં મોતથી વધારે ડરીને ન્હાસવા માંડેલા. પણ એ આપણે જેને હિમ્મતવાન કહીએ છીએ તે નથી.

ત્રીજું, લોકો કોઇવાર ઝનૂનને હિમ્મત શબ્દના અર્થમાં દાખલ કરે છે.

જેઓ ઝનૂનમાં આવી જઇને જંગલી પશુઓની માફક પોતાને ઘાયલ કરનારાઓ ઉપર ઉતરી પડે છે તેઓ હિમ્મતવાન મનાય છે; કારણકે

હિમ્મતવાન માણસ પણ ઝનૂનથી ભરેલો હોય છે; કારણકે ઝનૂન જોખમ ઉપર ધસવાને સૌથી વધારે ઉત્સુક હોય છે; એટલે આપણે હોમરમાં જોઇએ છીએ, "તેના રોષમાં બળ મૂકયું," અને "તેનો ક્રોધ તથા રોષ પ્રદીપ્ત થયો," અને "પ્રચંડ ક્રોધ તેના નાકમાંથી ફૂંકવા લાગ્યો," અને "તેનું લોહી ઉકળી ઉઠયું." કારણકે આ બધાં વચનો ઝનૂન જાગ્રત થાય અને ઉછળી નિકળે, તેનો બોધ કરતાં જણાય છે.

ત્યારે, ખરો હિમ્મતવાન માણસ જે ઉમદા છે તેથી કામ કરવા પ્રવૃત્ત થાય છે, અને ઝનૂન તેને મદદ કરે છે; પણ પશુઓ કષ્ટથી એટલે માર અથવા ભયથી પ્રવૃત્ત થાય છે; કારણકે વનમાં અથવા કચ્છમાં તેઓ માણસ ઉપર હૃમલો કરતાં નથી. અને તેથી પશુઓ હિમ્મતવાન નથી; કારણકે કષ્ટ અને રોષથી તેઓ જોખમમાં ધસે છે, પણ તેનાં ભયંકર પરિણામો અગાઉથી જોઇ શકતાં નથી. જો આ હિમ્મત હોય, તો ગધેડા ભૂખ્યા હોય ત્યારે તેમને હિમ્મતવાન કહેવા જોઇએ; કારણકે ત્યારે તેમને માર મારો, તોપણ તેઓ ખાવાનું છોડી દેશે નહીં. વ્યભિચારીઓ પણ પોતાની વિષયવાસનાથી ઘણાં સાહસિક કર્મ કરવા પ્રવૃત્ત થાય છે.

ત્યારે, કષ્ટ અથવા ઝનૂનથી જોખમ સામે થવા પ્રેરાવું, એ ખરી હિમ્મત નથી. છતાં, આ પ્રકારની હિમ્મત, જેમાં પ્રેરક ઝનૂન હોય છે, તે સૌથી સ્વાભાવિક લાગે છે, અને જ્યારે નિશ્ચિત આશય અને યોગ્ય હેતુ તેમાં ઉમેરાય છે, ત્યારે તે ખરી હિંમ્મત બને છે.

વળી, ક્રોધ એક કષ્ટદાયક સ્થિતિ છે, વૈરનું કર્મ આનન્દદાયક છે; પણ જેઓ આ હેતુઓથી લડે છે (અર્થાત્ કષ્ટથી દૂર રહેવાને અથવા આનન્દ મેળવવાને), તેઓ સારી રીતે લડી શકે, પણ હિમ્મતવાન નથી: કારણકે તેઓ કર્મને ઉમદા ગણીને, અથવા વિવેકની આજ્ઞા પ્રમાણે, કર્મ કરતા નથી, પણ પોતાના આવેશોથી સંચાલિત થાય છે; જોકે હિમ્મતવાન માણસોને તેઓ કંઇ અંશે મળતા આવે છે, એ ખરૂં.

ચોથું, અત્યાશાવાળો માણસ યોગ્ય રીતે હિમ્મતવાન કહેવાય નહીં: તે જોખમમાં સ્વસ્થ રહે છે, કારણકે તે ઘણી વાર જીત્યો હોય છે, અને

ઘણા સામાવાળાને તેણે હરાવ્યા હોય છે. બંને એક બીજાને મળતા છે, કારણકે બંને સ્વસ્થ હોય છે; પણ જ્યારે હિમ્મતવાન માણસ ઉપર દર્શાવેલાં કારણોને લીધે સ્વસ્થ હોય છે, ત્યારે અત્યાશાવાળો માણસ એ કારણથી સ્વસ્થ રહે છે, કે તે પોતાને ચડિયાતો ધારે છે, અને માને છે કે એક પણ છેદ પામ્યા વગર તે જીતી શકશે. (લોકો જ્યારે સુરાપાનથી મત્ત થાય છે, ત્યારે પણ એજ રીતે વર્તે છે; કારણકે ત્યારે તેઓ અત્યાશાવાળા બને છે.) પણ જ્યારે તેને માલુમ પડે છે કે તેમ નથી, ત્યારે તે ન્હાસી જાય છે. એથી ઉલટું, હિમ્મતવાન માણસનું લક્ષણ, આપણે જોયું તેમ, એ છે, કે જ્યારે તે જોખમને દેખે ત્યારે પણ, માણસને જે ભયંકર લાગે તેની સામે થાય છે, કારણકે તેમ કરવું ઉમદા છે, અને ન કરવું નીચ છે.

અને તેથી (એમ ધારવામાં આવે છે કે) આગળથી જાણેલા સંકટના કરતાં અચાનક આવેલા સંકટમાં નિર્ભય અને ઠંડા રહેવાની અંદર વધારે હિમ્મતની જરૂર છે; કારણકે એ વખતે જે વર્તન થાય તે તૈયારી પર તેનો આધાર થોડો હોઇ શકે તે માટે વધારે સીધી રીતે નિશ્ચિત લક્ષણનું પરિણામ હોવું જોઇએ. જ્યારે શું થવાનું છે તેની આપણને ખબર હોય છે, ત્યારે આપણે તુલના અને તર્ક કરીને ત્યારે શું કરવું એ પસન્દ કરી શકીએ, પણ જ્યારે તે અચાનક આવી પડે, ત્યારે આપણા લક્ષણ પ્રમાણેજ પસન્દ કર્યા વગર આપણાથી રહેવાય નહીં.

પાંચમું, જેમને પોતાના સંકટની ખબર ન હોય તેઓ કોઇ વાર હિમ્મતવાન દેખાય છે, અને વસ્તુતાએ આપણે છેલ્લા કહ્યા તે અત્યાશાવાળા લોકોથી તેઓ બહુ દૂર નથી, માત્ર એટલે અંશે ઉતરતા છે, કે અત્યાશાવાળા લોકોને પોતાને માટે જે ઊંચો અભિપ્રાય હોવો જોઇએ, તે આમને અવશ્ય હોવો જોઇએ, એવું નથી. અને તેથી જ્યારે અત્યાશાવાળા થોડીવાર ટકી રહે છે, ત્યારે આ લોકો, કે જેમની હિમ્મત ખોટી સમજણને લીધે હતી, તેઓ હકીકત જૂદી છે એમ દેખે અથવા શંકા કરે, કે તત્ક્ષણ ન્હાસવા માંડે છે; જેમ સ્પાર્ટનોને સિસીઓનિયન ધારીને લડાઇ કરતાં આર્ગોસના લોકોએ કરેલું તેમ.

આ પ્રમાણે આપણે હિમ્મતવાન માણસના લક્ષણનું, અને જેઓને હિમ્મતવાન માની લેવામાં આવે છે તેમના લક્ષણનું વર્ણન કર્યું.

પણ એક બીજી બાબત ધ્યાનમાં લેવાની છે.

## ૯. હિમ્મતમાં કષ્ટ અને આનન્દ કેવી રીતે અન્તર્ગત છે.

આપણે કહ્યું છે તેમ, હિમ્મતને સ્વસ્થતા અને ભય બન્ને લાગણીઓ સાથે નિસબત છે, પણ બન્નેની સાથે તેને સરખી નિસબત નથી, પણ ભયના પ્રસંગોની સાથે વધારે છેઃ આવે પ્રસંગે જે માણસ ઠંડો રહે અને ઘટે તેમ વર્તે તે હિમ્મતવાન કહેવાય છે, સ્વસ્થતા પ્રેરનારા પ્રસંગોએ જે એ પ્રમાણે વર્તે તે નહીં.

અને તેથી, આપણે કહ્યું છે તેમ, કષ્ટદાયક વસ્તુઓ સહવા માટે માણસો હિમ્મતવાન કહેવાય છે.

તેટલા માટે, હિમ્મત કષ્ટ લાવે છે, અને વાજબી રીતે વખણાય છે; કારણકે જે આનન્દદાયક છે તે પરિહરવાના કરતાં જે કષ્ટદાયક છે તે સહવું વધારે કઠણ છે.

મારા કહેવાની મતલબ એવી બેશક નથી, કે હિમ્મતનો ઉદ્દેશ આનન્દદાયક નથી, પણ એવી છે કે, જેમ કસરતના વિગ્રહોમાં બને છે તેમ, પ્રસંગની સંસ્થિતિને લીધે ઉદ્દેશ દૃષ્ટિથી તિરોહિત રહેતો જણાય છે. ઉદાહરણ તરીકે, મુક્કાબાજોનો ઉદ્દેશ આનન્દદાયક હોય છે, અર્થાત્ જેને માટે તેઓ મથે છે તે તાજ અને માનો; પણ જે ઘા તેમને વાગે છે તે રુધિર માંસને દુસ્સહ અને કષ્ટદાયક છે, અને તેઓ જે મહેનતો ઉઠાવે છે તે પણ સૌ તેવીજ હોય છે; અને એ વધારે તથા ઉદ્દેશ ન્હાનો હોવાથી ઉદ્દેશની આનન્દદાયકતા ભાગ્યેજ છતી થાય છે.

ત્યારે, જો હિમ્મતમાં પણ એ પ્રમાણે હોય, તો હિમ્મતવાન માણસને મૃત્યુ અને જખમો કષ્ટદાયક તથા પોતાની ઇચ્છા વિરુદ્ધ હોવા જોઇએ, છતાં તે તે સહન કરે છે, કારણકે તેમ કરવું એ ઉમદા છે અથવા તેમ ન કરવું એ નીચ છે.

અને જેમ તેનામાં દરેક સદ્ગુણ વધારે હશે, અને જેમ તે વધારે સુખી હશે, તેમ મૃત્યુ તેને વધારે કષ્ટદાયક થશે; કારણકે બીજા કોઇ કરતાં તેના જેવા માણસને જીવન વધારે જીવવા યોગ્ય હોય છે, અને તે જાણી જોઇને સારામાં સારી વસ્તુઓનો ત્યાગ કરે છે; અને એમ કરવું કષ્ટદાયક છે. પણ આ કષ્ટ તેને લાગે છે તેથી તે હિમ્મતવાન ઓછો નથી; ખરે, આપણે કહી શકીએ કે તે ઔર વધારે હિમ્મતવાન છે, કારણકે કષ્ટ છતાં તે એ સારી વસ્તુઓ કરતાં લડાઇમાં ઉમદા વર્તનને પસન્દ કરે છે.

આ પ્રમાણે આપણે જોઇએ છીએ કે સદ્ગુણની પ્રવૃત્તિ આનન્દદાયક છે, એ નિયમ બધા સદ્ગુણોને લાગુ પડતો નથી, સિવાય કે ઉદ્દેશ જે અંશે સફલ થાય તે અંશે.

છતાં, આ લક્ષણના માણસો, જેઓ એટલા હિમ્મતવાન નં હોય, પણ જેમને કશું સારૂં ખોવાનું ન હોય, તેમના કરતાં સિપાઈ તરીકે ઓછા સમર્થ ન નિવડવાનું કદાચ કશું કારણ નથી; કારણકે આ પાછલા માણસોને જોખમની કશી પરવા હોતી નથી, પણ તેઓ થોડી કીમતે પોતાનો જાન વેચે છે.

અહીં આપણે આપણું હિમ્મતનું વિવેચન પૂરૂં કરીએ; આપણે જે કહ્યું છે તે પરથી તેના સ્વભાવની બાહ્ય રેખા જાણવાનું કઠણ પડશે નહીં.

## ૧૦. સંયમ સમ્બન્ધી.

હિમ્મત પછી આપણે સંયમ માટે બોલીએ, કારણકે આ બે આપણી પ્રકૃતિના અચેતન ભાગોના સદ્ગુણો દેખાય છે.

આપણે કહેલુંજ છે કે સંયમ એ આનન્દોના સમ્બન્ધમાં પરિમિતિ અથવા મધ્યમનું પાલન છે (કારણકે કષ્ટોની સાથે તેને એટલી બધી અને એ રીતની નિસબત નથી); વિષયાસક્તિ પણ એજ પ્રદેશમાં પ્રગટ થાય છે.

ચાલો હવે આપણે આ આનન્દો કયા પ્રકારના છે તે નક્કી કરીએ.

પ્રથમ, શરીરના આનન્દો અને આત્માના આનન્દો વચ્ચેનો ભેદ આપણે સિદ્ધ તરીકે સ્વીકારીએ; અને આત્માના આનન્દોના ઉદાહરણ તરીકે સફલ મહત્ત્વાકાંક્ષાના અથવા વિદ્યાના સ્નેહના આનન્દો લઇએ.

જે માણુસ પ્રતિષ્ઠાને અથવા વિદ્યાને ચાહે છે તે, જ્યારે પોતે જેને ચાહે છે તેથી પ્રસન્ન થાય છે, ત્યારે તેના શરીર પર નહીં પણ મન પર અસર થાય છે. પણ આ આનન્દોના સમ્બન્ધમાં માણુસો જે વર્તન કરે તે પરથી તેઓ સંયમી અથવા વિષયાસક્ત કહેવાતા નથી; તેમ જે આનન્દો શરીરના ન હોય તેવા બીજા કોઇના સમ્બન્ધમાં તેમના વર્તનને માટે. ઉદાહરણ તરીકે, જેઓ ગપ્પાં સાંભળવાના અને કહેવાના શોખીન હોય, અને તુચ્છ વાતોમાં દિવસો ગાળતા હોય, તેઓ વાતૂડિયા કહેવાય છે, પણ વિષયાસક્ત નહીં; તેમ જેઓને નાણાં અથવા મિત્રોની હાનિથી હદ ઉપરાંત દુઃખ થતું હોય તેમને પણ આપણે એ શબ્દ લગાડતા નથી.

ત્યારે, સંયમને શરીરના આનન્દોની સાથે નિસબત છે, છતાં આમાં પણ બધાની સાથે નહીં; કારણકે જેઓ પોતાની દૃષ્ટિના ઉપયોગથી એટલે રંગોથી અને આકૃતિઓથી અને ચિત્રથી પ્રસન્ન થાય છે, તેઓ સંયમી કે વિષયાસક્ત કશું કહેવાતા નથી; અને તોપણ એમ લાગે છે કે આ વસ્તુ-ઓમાં પણ માણુસ કાંતો ઘટે તેટલો આનન્દ લઇ શકે, અથવા ઘટે તે કરતાં વધારે કે ઓછો લઇ શકે.

અને શ્રવણેન્દ્રિયનું પણ એ પ્રમાણે માણુસ સંગીતમાં કે નાટકમાં અતિશય આનન્દ લે તેથી તે વિષયાસક્ત કહેવાતો નથી, તેમ જોઇએ તેટલો લે તેથી સંયમી કહેવાતો નથી

તેમ એ શબ્દો ગન્ધોમાં આનન્દ લેનારાને પણ લાગુ પાડવામાં આવતા નથી. જેઓ ફળ અથવા ગુલાબ અથવા ધૂપની વાસમાં આનન્દ માનતા હોય તેમને આપણે વિષયાસક્ત કહેતા નથી, પણ જેઓ લેપો અને ખુશબોદાર ભોજનોની વાસમાં આનન્દ માને છે તેમને કહીએ છીએ, કારણકે વિષયાસક્ત આ વાસથી પ્રસન્ન થાય છે તે એટલા માટે કે જે વસ્તુઓની તેને કામના હોય છે તેનું તે તેને સ્મરણ આપે છે.

એટલું ખરૂં, કે બીજા માણુસો પણ ભૂખ્યા હોય ત્યારે ભોજનના વાસમાં આનન્દ લેતા દેખાય છે; પણ વિષયાસક્ત માણુસજ એવી વાસમાં (નિરન્તર) આનન્દ લે છે, કારણ કે તેનેજ એવી વસ્તુઓની (નિરન્તર) કામના રહ્યા કરે છે.

વળી, ઉતરતાં પ્રાણીઓ આ ઇન્દ્રિયો દ્વારા અકસ્માતથી સિવાય આનન્દ પામતાં નથી. કૂતરાને આનન્દ થાય છે તે સસલાની વાસથી નહીં, પણ તેને ખાવાથી; માત્ર, તેને ખબર ગન્ધના ઇન્દ્રિય દ્વારા પડે છે એટલું જ. સિંહને ખુશી થાય છે તે બળદના ભાંભરવાથી નહીં પણ તેને ખાવાથી; પણ ભાંભરવાથી બળદ પાસે છે એમ ઝાહેર થાય છે, માટે સિંહ તે સ્વરથી રાજી થતો દેખાય છે. તેમ વળી, સાબરને કે જંગલી બકરાને જોવાથી તે પ્રસન્ન થતો નથી, પણ ખોરાક મળશે એમ જાણીને.

ત્યારે, સંયમ અને વિષયાસક્તિને એવા પ્રકારના આનન્દોની સાથે નિસબત છે, કે જે ઉતરતાં પ્રાણીઓને પણ સાધારણ છે; અને તેટલા માટે એ દાસોચિત અને પાશવ દેખાય છે, એટલે કે સ્પર્શ અને સ્વાદના આનન્દો.

છતાં, સ્વાદનું આમાં થોડું જ કાર્ય દેખાય છે, અથવા કદાચ કશું નહીં. કારણકે સ્વાદનું કાર્ય રસોની પરીક્ષાનું છે, જે દ્રાક્ષાસવના ચાખનારાઓ અને ભોજનના પાક બનાવનારા કરે છે; પણ વસ્તુઓની આ પરીક્ષા કંઇ આનન્દ આપતી નથી (વિષયાસક્તને તો નહીંજ), તે તો તેમનો ઉપભોગ આપે છે, અને તેમાં સાધન હમેશાં સ્પર્શેન્દ્રિય હોય છે, ખાવાના, પીવાના, સ્ત્રીસમાગમના, એ સર્વ આનન્દોમાં.

અને તેથી ખાવાના બહુ શોખીન કોઇ માણસે ઇચ્છેલું, કે પોતાની ગરદન બગલાના કરતાં લાંબી હોય તો સારૂં, જે પરથી એમ સૂચિત થાય છે, કે તેનો આનન્દ સ્પર્શેન્દ્રિયમાંથી પ્રભવતો હોવો જોઇએ.

ત્યારે, જે ઇન્દ્રિયને વિષયાસક્તિની સાથે નિસબત છે તે બધીમાં સર્વથી સાધારણ અને સર્વથી વધારે વિસ્તૃત છે; અને તેટલા માટે વિષયાસક્તિ યોગ્ય રીતે સૌથી વધારે નિંદ્ય દુર્ગુણ દેખાય છે, કારણકે તે આપણી માનવ પ્રકૃતિની સાથે નહીં પણ પાશવ પ્રકૃતિની સાથે લાગુ થાય છે.

ત્યારે, આ પ્રકારની વસ્તુઓમાં આનન્દ લેવો, અને બધી વસ્તુઓ કરતાં તેમને વધારે ચાહવી, એ પશુતુલ્ય છે.

અને ઉપરાંત, સ્પર્શના આનન્દોમાં પણ જે વધારે પુરુષત્વવાળા છે તે વિષયાસક્તિના પ્રદેશથી બહાર છે, જેમકે મલ્લને જે મસળવામાં અને ગરમ સ્નાનમાં લાગે છે તે આનન્દો; કારણકે વિષયાસક્ત સમગ્ર શરીરમાં સ્પર્શેન્દ્રિયનો ખિલાવ કરતો નથી, પણ માત્ર અમુક ભાગોમાં.

**૧૧.** હવે, આપણી વાસનાઓ અથવા કામનાઓમાં કેટલીક આખી જાતિને સાધારણ, અને બીજી વ્યક્તિગત તથા મેળવેલી દેખાય છે. જેમકે ખોરાકની ઇચ્છા કુદરતી (અથવા જાતિને સાધારણ) છે; દરેક માણસ જ્યારે જરૂર હોય ત્યારે ખાવાનું અથવા પીવાનું, અથવા કોઇ વાર બન્ને ઇચ્છે છે, અને હોમર કહે છે તેમ, જુવાન અને બલવાન હોય ત્યારે સ્ત્રીસમાગમ પણ.

છતાં બધા માણસો કંઇ પોતાની જરૂરો એક કે બીજે નિશ્ચિત રસ્તે પૂરી પાડતા નથી, તેમ બધા કંઇ એની એ વસ્તુઓને ઇચ્છતા નથી; તેટલા માટે આવી ઇચ્છા ખાસ આપણી અથવા વ્યક્તિગત દેખાય છે.

બેશક એ કંઇ અંશે કુદરતી પણ છે: જૂદા જૂદા લોકો જૂદી જૂદી વસ્તુઓથી પ્રસન્ન થાય છે, અને છતાં કેટલીક વસ્તુઓ એવી છે કે જે બીજી કરતાં બધાને વધારે ગમે છે.

પ્રથમ, ત્યારે, આપણી કુદરતી અથવા સાધારણ ઇચ્છાઓની બાબતમાં થોડા જ ભૂલ કરે છે, અને તે માત્ર એક બાજુ તરફ, અર્થાત્ અતિશયતાની બાજુ તરફ; ઉ. ત. પાસે મૂકાયું હોય તેમાંથી એટલું ખાવું અથવા પીવું કે વધારે લઇ શકાય નહીં, એ પરિમાણની બાબતમાં જે કુદરતી છે તેથી વધી જાય છે, કારણકે કુદરતી ઇચ્છા અથવા કામના જરૂર પૂરી પાડવાની છે, અને તેટલા માટે આવા લોકો “ઉદરંભરી” કહેવાય છે, જેમાં એ સૂચિત છે કે તેઓ પોતાનાં ઉદર અતિશય ભરે છે.

જેઓ છેક ગુલામી સ્વભાવના હોય તેઓજ આ દુર્ગુણમાં પડે છે.

બીજું, જે આનન્દો વ્યક્તિગત હોય છે (અર્થાત્ જે આપણી વ્યક્તિગત ઇચ્છાઓ તૃપ્ત થવાથી પ્રભવે છે), તેમની બાબતમાં ઘણા લોકો જૂદી જૂદી રીતે ભૂલ કરે છે.

જ્યારે લોકો એક કે બીજી બાબતમાં શોખીન કહેવાય છે, કારણકે કાંતો તેઓ ખોટી વસ્તુઓમાં, અથવા અયોગ્ય હદ સુધી, અથવા ખોટી રીતે આનન્દ મેળવે છે, ત્યારે વિષયાસકતો એ બધે રસ્તે આગળ જાય છે. કારણકે જેમાં આનન્દ નહીં લેવો જોઇએ ( કારણકે તે નિંદ્ય વસ્તુઓ છે ), તેવી કેટલીક વસ્તુઓમાં તેઓ આનન્દ લે છે, અને જો આમાંની કોઇ વસ્તુમાં આનન્દ લેવો ઉચિત હોય છે, તો તેઓ ઘટે તે કરતાં વધારે આનન્દ લે છે.

ત્યારે, એ ખુલ્લું છે કે આ આનન્દોમાં અતિશયતા વિષયાસક્તિ છે, અને નિન્દવા યોગ્ય વસ્તુ છે.

પણ આને પ્રતિરૂપ કષ્ટોની બાબતમાં હિમ્મતના વિષયમાં જેમ હતું તેમ નથી: કોઇ માણસ તે સહવાથી સંયમી કહેવાતો નથી, અને નહીં સહવાથી વિષયાસક્ત; પણ વિષયાસક્ત માણસ વિષયાસક્ત કહેવાય છે તે અમુક આનન્દદાયક વસ્તુઓ ન મળવાથી તેને ઘટે તે કરતાં વધારે કષ્ટ થાય છે તે માટે ( તેના કષ્ટનું કારણ તેનો આનન્દ છે ), અને સંયમી માણસ સંયમી કહેવાય છે તે આ આનન્દદાયક વસ્તુઓનો અભાવ અથવા તેમનાથી દૂર રહેવું તેને કષ્ટદાયક નથી તે માટે.

ત્યારે, વિષયાસકત માણસ બધી આનન્દદાયક વસ્તુઓ અથવા તેમાં જે સૈાથી તીવ્ર આનન્દ આપે તેવી હોય તે ઇચ્છે છે, અને તેની ઇચ્છાથી એવી રીતે દોરાય છે કે બીજી બધી વસ્તુઓ કરતાં તેમને તે પસન્દ કરે છે, અને તેટલા માટે તે ન મળવાને લીધે અને તેની કામના રહ્યા કરવાને લીધે તે વારંવાર કષ્ટ પામ્યા કરે છે; કારણકે બધી કામનામાં કષ્ટ રહેલું છે; પણ આનન્દની ખાતર કષ્ટ પામવું એ વિચિત્ર દેખાય છે.

આનન્દની બાબતમાં જેઓ ઓછા રહેતા હોય, અને આ વસ્તુઓમાં ઘટે તે કરતાં ઓછા રાજી થતા હોય, તેવા માણસો જવલ્લેજ મળે છે; કારણકે આ પ્રકારની સંવેદનહીનતા માનવ સ્વભાવમાં પ્રાયશઃ છેજ નહીં. અને ખરે ઉતરતાં પ્રાણીઓ પણ ખોરાકના પ્રકારો ઓળખે છે, અને કેટલાકથી પ્રસન્ન થાય છે તથા બીજાથી નહીં; અને જેને કંઇં આનન્દ-

દાયક ન હોય, અને જેને એક તથા બીજી વસ્તુ વચ્ચે કશો ભેદ લાગતો ન હોય, તેવો પ્રાણી મનુષ્યત્વથી બહુ દૂર છે. એવાને માટે આપણી પાસે કોઇ નામ નથી, કારણકે તેવો કોઇ અસ્તિત્વમાં હોતો નથી.

પણ સંયમી માણસ આ વસ્તુઓમાં મધ્યમ પાળે છે. વિષયાસક્ત માણસ જે વસ્તુઓમાં સૌથી વધારે આનન્દ પામે છે તેમાં તે કશો આનન્દ લેતો નથી (ઉલટો તેમને તિરસ્કારે છે), તેમ સામાન્યતઃ ખોટી વસ્તુઓમાં નહીં, તેમ આ વસ્તુઓમાંની કોઇમાં (અર્થાત્ સ્વાદ અને સ્પર્શના આનન્દોમાં) બહુ નહીં, અને જ્યારે તે હાજર ન હોય ત્યારે તે કષ્ટ પામતો નથી, તેમ તેમને ઇચ્છતો નથી, અથવા ઇચ્છે છે તો ફક્ત મધ્યમ પ્રમાણમાં, ઘટે તે કરતાં વધારે નહીં, તેમ ખોટે વખતે નહીં, ઇત્યાદિ; પણ જે વસ્તુઓ આનન્દદાયક હોવાની સાથે આરોગ્ય અને સારી સ્થિતિને અનુકૂળ હોય, તેવી તે પ્રમાણમાં અને યોગ્ય રીતે ઇચ્છે છે, અને બીજી આનન્દદાયક વસ્તુઓ પણ, જો તેઓ હાનિકારક ન હોય, અથવા જે ઉમદા છે તેથી પ્રતિકૂળ ન હોય, અથવા પોતાના ગજા ઉપરાંતની ન હોય તો; કારણકે એ સ્થિતિમાં પણ તેમની જે દરકાર કરે, તે તેમની ઘટે તે કરતાં વધારે દરકાર કરે છે, અને સંયમી માણસ એમ કરે તેવો હોતો નથી, પણ શુદ્ધ વિવેકથી દોરાય છે.

## ૧૨. વિષયાસક્તિ ભીરુતા કરતાં વધારે ઐચ્છિક કેમ છે.

વિષયાસક્તિ ભીરુતા કરતાં વધારે ઐચ્છિક દેખાય છે.

કારણકે માણસ પહેલી તરફ આનન્દથી પ્રવૃત્ત થાય છે, બીજી તરફ કષ્ટથી; પણ આનન્દ એવી વસ્તુ છે કે જે આપણે પસન્દ કરીએ છીએ, અને કષ્ટ એવી કે જે પરિહરીએ છીએ. કષ્ટ માણસને વ્યાકુલ બનાવે છે, અને તેનો સ્વભાવ પરિવર્તિત થાય છે, પણ આનન્દની તેવી કશી અસર નથી. તેટલા માટે વિષયાસક્તિ વધારે ઐચ્છિક છે.

આ કારણોથી ભીરુતા કરતાં વિષયાસક્તિ વધારે દોષપાત્ર છે, અને એક બીજા કારણથી પણ, એટલે કે આ પ્રસંગો (અર્થાત્ જેમાં વિષયાસક્તિ પ્રગટ થાય છે તે) પર યોગ્યતાથી વર્તતાં પોતાને કેળવવું વધારે

સહેલું છે; કારણકે આવા પ્રસંગો આપણા જીવનમાં વારંવાર આવ્યા કરે છે, અને એ કેળવણીમાં કશું જોખમ નથી; પણ ભયના પ્રસંગોમાં એથી ઉલટું છે.

વળી, એમ લાગે છે કે, મનની જે ટેવ અથવા લક્ષણ ભીરુતા કહેવાય છે તે પોતે, જે છૂટાં છૂટાં કર્મોમાં તે પ્રગટ થાય છે તેના કરતાં, વધારે ઐચ્છિક છે. ભીરુ થવું કષ્ટદાયક નથી, પણ જે પ્રસંગો ઉપર ભીરુતા પ્રગટ થાય છે તે કષ્ટના ભયથી માણસોને વ્યાકુલ બનાવી દે છે, એટલે તેઓ પોતાનાં હથિયારો ફેંકી દે છે અને પોતાની છેક ફજેતી થાય તેમ વર્તે છે; અને તેથી આ છૂટાં છૂટાં કર્મો બલાત્કારજન્ય પણ ધારવામાં આવે છે.

એથી ઉલટું, વિષયાસક્તની બાબતમાં છૂટાં છૂટાં કર્મો ઐચ્છિક છે ( કારણકે તે કામના અને ઇચ્છાથી કરાય છે ), પણ લક્ષણ પોતે ઓછું ઐચ્છિક છે; કારણકે કોઇ પણ માણસ વિષયાસક્ત થવા ઇચ્છતો નથી.

" વિષયાસક્તિ " શબ્દ આપણે બાળકોના વાંક માટે પણ વાપરીએ છીએ,* કારણકે એ બેમાં અમુક પ્રકારનું મળતાપણું છે. બેમાંથી કયું નામ કોના ઉપરથી પડયું છે, તેથી આપણા વર્તમાન પ્રયોજનમાં કશો ભેદ થતો નથી, પણ એ ખુલ્લું છે કે પાછલું નામ આગલા ઉપરથી પડેલું છે.

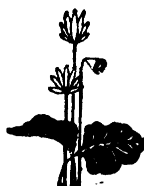
અને હું ધારૂં છું કે રૂપક ખરાબ નથી: જેને "સંસ્કૃતિ"ની અથવા "સઝા"ની જરૂર છે, તે એ છે કે જે નીચ વસ્તુઓ તરફ વળે છે, અને જેનામાં સંવર્દ્ધનની મોટી શક્તિ હોય છે. હવે, આ લક્ષણો જેવી મજબૂત રીતે કામનામાં અને બાલ્યાવસ્થામાં મુદ્રિત હોય છે તેવી રીતે બીજે હોતાં નથી; બાળકો પણ ( વિષયાસકતની માફક ) કામનાને અનુસરીને જીવે છે, અને આનન્દદાયક વસ્તુઓ માટે ઇચ્છા તેમનામાં સૌથી વધારે પ્રબલ હોય છે. જો ત્યારે આ તત્ત્વ નિયામક તત્ત્વને અધીન

* બેશક આપાંગો સંસ્કૃત અથવા ગુજરાતી શબ્દ નહીં : મૂળ ગ્રીક શબ્દ માટે આ લખેલું છે.

અને આજ્ઞાપાલક ન હોય, તો તે અતિશય વધી જાય; કારણકે વિવેકહીનમાં આનન્દદાયક વસ્તુઓની ઇચ્છા તૃપ્ત ન થાય તેવી અને કોઇ પણ રીતે તૃપ્તિ મેળવવાને તત્પર હોય છે, અને કામનાની તૃપ્તિ કુદરતી વલણને વધારે છે, અને જો તૃપ્તિઓ મોટી અને તીવ્ર હોય છે, તો તે વિવેકને બિલકુલ હાંકી કાઢે છે. તેટલા માટે કામનાની તૃપ્તિઓ પ્રમાણસર અને થોડી હોવી જોઇએ, અને કામના કોઇ પણ બાબતમાં વિવેકથી વિરુદ્ધ હોવી જોઇએ નહીં (અધીન અને "સંસ્કૃત"નો અમે આ અર્થ કરીએ છીએ), પણ જેમ એક બાળક પોતાના શિક્ષકને તાબે હોય છે, તેમ વિવેકને તાબે હોવી જોઇએ.

અને તેટલા માટે સંયમી માણસની કામનાઓ તેના વિવેકને અનુકૂલ હોવી જોઇએ; કારણકે જે ઉમદા છે તે બન્નેનું લક્ષ્ય છે; કારણકે સંયમી માણસ જે ઘટે તે ઇચ્છે છે, અને ઘટે તેમ, અને ઘટે ત્યારે; અને વિવેકનો આદેશ પણ એ જ છે.

આ, ત્યારે, સંયમનું વિવેચન થયું.



## પ્રકરણ ૪.

### એજ—ચાલુ.

### ૧. ઉદારતા સમ્બન્ધી.

ઉદારતા, જે સમ્બન્ધી આપણે હવે બોલશું, તે દ્રવ્યની બાબતમાં પરિમિતિ દેખાય છે. ઉદાર માણસમાં જે આપણે વખાણીએ છીએ તે તેનું વર્તન છે, અને તે યુદ્ધમાં નહીં, તેમ જે સંસ્થિતિમાં સંયમ વખણાય છે તેમાં નહીં, તેમ ઇન્સાફ઼ કરવામાં નહીં, પણ દ્રવ્ય આપવામાં અને લેવામાં, અને ખાસ કરીને આપવામાં–દ્રવ્ય એટલે તે બધી વસ્તુઓ કે જેનું મૂલ્ય નાણાંમાં માપી શકાય.

પણ ઉડાઉપણું અને અનુદારતા એ બન્ને દ્રવ્યની બાબતમાં અતિશયતા અને ન્યૂનતા છે.

અનુદારતાનો હમેશાં એ અર્થ થાય છે, કે દ્રવ્યને માટે ઘટિત હોય તે કરતાં વધારે દરકાર રાખવી તે; પણ ઉડાઉપણું કોઇ વાર દુર્ગુણોના સમૂહ માટે વપરાય છે. આ પ્રમાણે જે અનિગ્રહી માણસો ઉછાંછળા જીવનમાં પોતાનાં નાણાં ઉડાવી દે છે, તેઓ ઉડાઉ કહેવાય છે. અને તેથી ઉડાઉઓ બહુ નિર્માલ્ય આદમીઓ ગણાય છે, કારણકે તેમનામાં પુષ્કળ દુર્ગુણો સાથે હોય છે.

પણ આપણે યાદ રાખવું જોઇએ કે આ શબ્દનો બરાબર ઉપયોગ નથી; કારણકે "ઉડાઉ" શબ્દ જેનામાં પોતાની મિલકત ફ઼ના કરવાનો દુર્ગુણ હોય તેવા માણસને દેખાડવાને નિર્માયેલો છે. એટલે "ઉડાઉપણા"નો બરાબર અર્થ અમે આ સમજીએ છીએ.

જે કોઇ વસ્તુનો અમુક ઉપયોગ હોય, તે સારી રીતે અથવા નઠારી રીતે વપરાઇ શકે.

હવે, દ્રવ્ય એ ઉપયોગી વસ્તુનું બાહુલ્ય છે.

પણ દરેક વસ્તુનો સારામાં સારો ઉપયોગ તે કરી શકે, કે જેનામાં તે વસ્તુની સાથે નિસબત ધરાવનારો સદ્‌ગુણ હોય.

તેટલા માટે દ્રવ્યને તે માણસ સૌથી સારી રીતે વાપરશે, કે જેનામાં દ્રવ્યની સાથે નિસબત રાખનાર સદ્‌ગુણ હશે, અર્થાત્ ઉદાર માણસ.

હવે, દ્રવ્ય વાપરવાના માર્ગ ખરચવું અને આપવું એ છે, અને લેવું તથા રાખવું એ તો દ્રવ્ય મેળવવાના માર્ગ છે. એટલે ઉદાર માણસની વિશેષતા યોગ્ય સ્થાનમાંથી લેવાના અને ખોટા સ્થાનમાંથી ન લેવાના કરતાં યોગ્ય માણસોને આપવામાં રહેલી છે. કારણકે સદ્‌ગુણની વિશેષતા પોતાનું હિત સાધવામાં આવે તે કરતાં પરનું હિત સાધવામાં, અને નીચ કર્મ ન કરવા કરતાં ઉમદા કર્મ કરવામાં રહેલી છે; પણ એ સ્પષ્ટ છે કે પરહિત સાધવું અને ઉમદા કર્મ કરવું એ આપવાનાં સહગામી છે, તથા પોતાનું હિત સાધવું અને નીચ કર્મ ન કરવું એ લેવાનાં.

વળી, આપણે જે આપે છે તેનો ઉપકાર માનીએ છીએ, જે લેતો નથી તેનો નહીં; અને તે માટે પણ આપણે પાછલાના કરતાં આગલાને વખાણીએ છીએ.

વળી, આપવાના કરતાં ન લેવું સહેલું છે; કારણકે બીજાનો માલ લેવાના કરતાં આપણા માલના સમ્બન્ધમાં લોભ કરવાનું આપણું વધારે વલણ હોય છે.

વળી, જેઓ આપે છે તેઓ સાધારણ રીતે ઉદાર કહેવાય છે; જેઓ લેતા નથી તેઓ ખાસ તેમની ઉદારતા માટે વખણાતા નથી, પણ તેમના ન્યાય માટે; અને જેઓ લે છે, તેઓ બિલકુલ વખણાતા નથી.

પણ સદ્‌ગુણી કર્મો ઉમદા છે, અને જે ઉમદા છે તેની ખાતર કરાય છે. તેટલા માટે ઉદાર માણસ પણ, બીજાઓની માફક, જે ઉમદા છે તેની ખાતર આપશે, અને યોગ્ય રીતે આપશે; અર્થાત્ તે યોગ્ય વસ્તુઓ યોગ્ય મનુષ્યોને યોગ્ય વખતે આપશે—સંક્ષેપમાં, તેના આપવામાં સાચા દાનનાં બધાં ચિહ્નો આવશે.

વળી, તેનું દાન તેને આનન્દદાયક થશે, અથવા તેમ નહીં તો કષ્ટરહિત તો ખરૂંજ; કારણકે સદ્ગુણી કર્મો હમેશાં આનન્દદાયક અથવા કષ્ટરહિત હોય છે—ખરેખર કષ્ટદાયક હોવાથી તો બહુ દૂર.

જે ખોટાં માણસોને આપે છે, અથવા જે ઉમદા છે તે માટેની ઇચ્છા સિવાય બીજા કોઇ હેતુથી આપે છે, તે ઉદાર નથી, પણ કોઇ બીજા નામથી ઓળખાવો જોઇએ.

તેમ જે કષ્ટથી આપે છે તે ઉદાર નથી; કારણકે તેથી એમ સૂચિત થાય છે કે તે ઉમદા કર્મ કરતાં નાણાંને પસન્દ કરે છે, જે ઉદાર માણસની લાગણી નથી.

વળી, ઉદાર માણસ ખોટે સ્થળેથી લેશે નહીં; કારણકે એવું લેવું, એ જે માણસને દ્રવ્યનો બહુ હિસાબ નથી તેના લક્ષણને અનુકૂળ નથી.

તેમ તે મહેરબાની માગવાને તત્પર થશે નહીં; કારણકે જે બીજાઓને લાભ આપે છે તે તે સ્વીકારવાને ઘણું કરીને ઉતાવળમાં હોતો નથી.

પણ યોગ્ય સ્થળેથી તે લેશે (ઉ. ત. તેની પોતાની જાગિરમાંથી), અને તે લેવામાં કશું ઉમદા છે એમ માનીને નહીં, પણ માત્ર આપવાના આવશ્યક સાધન તરીકે. અને તેથી તે પોતાની જાગિર તરફ બેદરકાર રહેશે નહીં, કારણકે એ વડે તે બીજાઓને મદદ આપવા ચાહે છે. પણ તે ગમે તે માણસને આપવાની ના પાડશે, અને તે એટલા માટે કે, યોગ્ય માણસોને, યોગ્ય વખતે, અને જ્યાં આપવું ઉમદા છે ત્યાં આપવાને, તેની પાસે પૂરતું રહે.

ઉદાર માણસની એ ખાસિયત છે કે આપવામાં તે અતિશયતા સુધી પણ વધી જાય છે, એટલે તેના પોતાને માટે ઘણું થોડું રહે છે; કારણકે પોતા સમ્બન્ધી બેપરવાઇ એ તેના લક્ષણનો એક ભાગ છે.

ઉદારતા શબ્દ વાપરતાં આપણે માણસની દોલતનો પણ વિચાર કરવો જોઇએ; કારણકે અમુક બક્ષેશ ઉદાર કહેવાય છે તે અપાયેલી રકમથી નહીં પણ દાતાની ઉદાર ટેવ અથવા લક્ષણને લીધે. અને તેથી એમ બનવું સમ્ભવિત છે કે ન્હાની રકમનો આપનાર જો તેનાં સાધનો ન્હાનાં હોય તો વધારે ઉદાર માણસ હોઇ શકે.

જેમને દોલતનો વારસો મળ્યો હોય તેઓ જેમણે પોતે મેળવી હોય તેમના કરતાં વધારે ઉદાર દેખાય છે; કારણકે તેમણે કદાપિ તંગી અનુભવી હોતી નથી; અને જેમ આપણે માતપિતા અને કવિઓમાં જોઇએ છીએ તેમ, બધાં માણસોને પોતે જે બનાવ્યું હોય તેનો ખાસ શોખ હોય છે.

ઉદાર માણસને પૈસાદાર બનવું સહેલું નથી, કારણકે તેનું વલણ લેવા અથવા સાચવવા કરતાં ખરચવા તરફ વધારે હોય છે, અને તે પૈસાની દરકાર રાખે છે તે પૈસાની ખાતર નહીં, પણ માત્ર તે આપી દેવાની ખાતર.

આ માટે નસીબના ઉપર વારંવાર એ આરોપ મૂકવામાં આવે છે કે જેને દોલત સૌથી વધારે ઘટતી હોય તેને તે સૌથી ઓછી મળે છે. પણ આમ બનવું સ્વાભાવિક છે; કારણકે જેમ પ્રયાસ વગર કોઇ પણ વસ્તુ મળતી નથી, તેમ જ દોલત મળવી પણ અશક્ય છે.

છતાં ઉદાર માણસ ખોટા લોકોને અને ખોટે વખતે આપતો નથી; કારણકે જો તે આપે, તો તે સાચી ઉદારતા દાખવતો નથી, અને એ પ્રમાણે ખરચ્યા પછી ખરે પ્રસંગે ખરચવાનું તેની પાસે પૂરતું રહે નહીં, કારણકે આપણે કહેલું જ છે તે પ્રમાણે જે પોતાની દોલતના પ્રમાણમાં અને યોગ્ય બાબતોમાં ખરચે છે તે ઉદાર છે, પણ જે એથી વધે છે તે ઉડાઉ છે. અને તેથી રાજાઓ ઉડાઉ કહેવાતા નથી, કારણકે બક્ષેશો અને ખરચોમાં તેમની સમૃદ્ધિના માપથી વધી જવું તેમને માટે સહેલું દેખાતું નથી.

ત્યારે, ઉદારતા એ દ્રવ્ય આપવામાં અને લેવામાં પરિમિતિ હોવાથી, ઉદાર માણસો યોગ્ય બાબતોમાં યોગ્ય રકમ ખરચશે, જેમ ન્હાની વસ્તુઓમાં તેમ મોટીમાં, અને તે આનન્દથી; અને યોગ્ય સ્થળેથી યોગ્ય રકમ તે લેશે પણ ખરો. કારણકે સદ્દગુણ આપવા અને લેવા બન્નેમાં પરિમિતિ છે, માટે જે માણસમાં સદ્દગુણ હશે તે બન્ને યોગ્ય રીતે કરશે. વાજબી લેવું એ વાજબી આપવાને અનુકૂલ છે, પણ બીજા કોઇ પ્રકારનું લેવું તેથી વિરુદ્ધ છે. એટલે જે આપવાં અને લેવાં પરસ્પર અનુકૂલ હોય છે

તે એકજ વ્યકિતમાં મળે છે, પણ જે પરસ્પર વિરુદ્ધ હોય છે તે નથી મળતાં.

પણ જો ઉદાર માણસથી જે વાજબી અને ઉમદા છે તેથી વિરુદ્ધ રીતે કંઇ ખરચ થઇ જાય, તો તેને કષ્ટ થશે, પણ તે પ્રમાણમાં; કારણકે ખરે વખતે અને યોગ્ય પ્રમાણમાં પ્રસન્ન થવું અને કષ્ટ પામવું એ સદ્ગુણની એક ખાસિયત છે.

વળી, ઉદાર માણસની સાથે નાણાંની બાબતમાં વ્યવહાર કરવો સહેલો છે; તેને છેતરવો મુશ્કેલ નથી, કારણકે તેને દ્રવ્યની કીમત નથી, અને જ્યાં ખરચવું ન જોઇએ ત્યાં ખરચવાથી કષ્ટ પામવાના કરતાં જ્યાં ખરચવું જોઇએ ત્યાં ન ખરચી શકવાથી ચીડાવાનું તેનું વધારે વલણ છે—એવો માણસ કે જેને સાઇમનાઇડીસ પસન્દ કરે નહીં.

બીજી તરફ, ઉડાઉ માણસ આ બાબતોમાં પણ ભૂલ કરે છે. તે સાચે પ્રસંગે અને સાચી રીતે પ્રસન્ન થતો નથી, તેમ કષ્ટ પામતો નથી: પણ આ આપણે આગળ ચાલશું તેમ વધારે સ્પષ્ટ થશે.

આપણે કહેલું છે કે, ઉડાઉપણું અને અનુદારતા બન્ને એ વસ્તુઓમાં એકી વખતે અતિશયતા અને ન્યૂનતા છે, અર્થાત્ આપવામાં અને લેવામાં (ખરચનો સમાવેશ આપવામાં થાય છે). ઉડાઉપણું આપવામાં અને ન લેવામાં ચડે છે, પણ લેવામાં ઉતરે છે; અનુદારતા આપવામાં ઉતરે છે, પણ લેવામાં ચડે છે—ન્હાની વસ્તુઓમાં, એટલું ઉમેરવું જોઇએ.

હવે, ઉડાઉપણાનાં બે તત્ત્વો સામાન્યતઃ એકજ વ્યકિતમાં સંયુકત હોતાં નથી: જે માણસ કદાપિ લેતો ન હોય તેને હમેશાં આપ્યા કરવું સહેલું નથી; કારણકે ખાનગી માણસોનાં આપવાનાં સાધનો થોડા વખતમાં ખૂટી જાય છે, અને એ નામ સાધારણ રીતે ખાનગી માણસો માટે વાપરવામાં આવે છે.

આ જાતનો ઉડાઉ માણસ (અર્થાત્ જેનામાં બન્ને તત્ત્વો સંયુક્ત હોય તે) અનુદારના કરતાં કંઇ થોડો બહેતર દેખાતો નથી. કારણકે ઉમર વધતાં અને સાધનો ખૂટતાં તે સહેલાઇથી સુધરે છે, અને મધ્યમ માર્ગ

ઉપર આવે છે. કારણકે ઉદાર સ્વભાવનાં તત્ત્વો તેનામાં છે; તે આપે છે, અને લેતો નથી, જોકે એકેય તે સારી રીતે કે ઘટે તેમ કરતો નથી. એટલે જો તે આ રીતે કેળવાય, અથવા બીજી કોઇ રીતે આ ફેરફાર તેના સ્વભાવમાં થઇ શકે, તો તે ઉદાર થશે; કારણકે ત્યારે તે જેને આપવું ઘટશે તેને આપશે, અને જ્યાંથી લેવું ઘટિત નહીં હોય ત્યાંથી લેશે નહીં. અને તેથી તે સાધારણ રીતે ખરાબ લક્ષણનો ગણાતો નથી; કારણકે આપવામાં અને ન લેવામાં બહુ દૂર જવું, એમાં જેટલી મૂર્ખાઇ દેખાય છે, તેટલી દુર્ગુણી કે દુષ્ટ પ્રકૃતિ દેખાતી નથી.

ત્યારે, આ પ્રકારનો ઉડાઉ માણસ અનુદારના કરતાં ઘણો સારો દેખાય છે, આપણે આપ્યાં તે કારણોથી, અને ઉપરાંત આ કારણથી પણ, કે ઉડાઉ ઘણાનું ભલું કરે છે, પણ અનુદાર કોઇનું નહીં, તેની જાતનું એ નહીં.

પણ ઘણાખરા ઉડાઉઓ, કહેવાયું છે તેમ, ખોટી રીતે આપે છે એટલુંજ નહીં, પણ ખોટે સ્થળેથી લે છે, અને આ અંશે અનુદાર છે. તેઓ બને તેટલું કઢાવવા ઇચ્છે છે, કારણકે તેઓ ખરચવા ઇચ્છે છે, પણ સહેલાઇથી ખરચી શકતા નથી, કારણકે તેમની પાસે હોય તે તરત ખૂટી જાય છે. એટલે તેમને બીજે રસ્તેથી મેળવવાની જરૂર પડે છે. વળી, જે ઉમદા છે તે માટે તેમને કશી દરકાર હોતી નથી, તેથી તેઓ બિલકુલ વિચાર વગર ગમે તે સ્થળેથી લે છે; કારણકે તેઓ આપવાને ઉત્સુક હોય છે, પણ પૈસો કેમ જાય છે, અથવા ક્યાંથી આવે છે તેની રતિભાર દરકાર કરતા નથી.

અને તેથી તેમની બક્ષેશો ઉદાર નથી, કારણકે તેઓ ઉમદા નથી, તેમ જે ઉમદા છે તેની ખાતર તે અપાતી નથી, તેમ યોગ્ય રીતે પણ નહીં. કોઇ વાર જેઓ નિર્ધન રહેવા જોઇએ તેમને તેઓ સધન કરે છે, અને સારા લક્ષણના માણસોને કશું આપતા નથી, પણ જેઓ તેમની ખુશામત કરે છે, અથવા કોઇ ગમ્મત પૂરી પાડે છે, તેમને પુષ્કળ નવાજે છે. અને આ પ્રમાણે તેઓમાંના ઘણાખરા વિષયાસક્ત હોય છે; કારણકે નાણાં ખરચવાને તૈયાર હોવાથી તે ઉછાંછળા જીવનમાં ઉડાવવાનું તેમનું

વલણ હોય છે, અને જે ઉમદા છે તે તરફ જતાંઇને તેઓ પેતાના જીવનને રૂપ આપતા નથી, તેથી આનન્દ પાછળી ફાંફાં મારવામાં સહેલાઈથી પડી જાય છે.

ત્યારે, જો દોરનાર ન મળે, તેા ઉડાઉ માણુસ આ સ્થિતિમાં આવે છે, પણ જો તેને કેળવણી મળે, તો તેને પરિમિત અને વાજબી રસ્તા ઉપર લાવી શકાય,

પણ અનુદારતા સુધરી શકે એવી નથી; કારણકે વૃદ્ધાવસ્થા અને શકિતની બધી હાનિ માણુસોને અનુદાર બનાવતી દેખાય છે.

વળી, તે ઉડાઉપણા કરતાં વારસામાં વધારે ઉતરે છે; ઘણાખરા માણુસોનું નાણાં આપવા કરતાં રાખવા તરફ વધારે વલણ લાગે છે.

વળી, તે લાંબે સુધી પહેાંચે છે, અને તેનાં ઘણાં રૂપ હોય છે; કારણકે માણુસને અનુદાર થવાના ઘણા માર્ગ છે, એમ દેખાય છે.

તેના બે ભાગ છે—આપવામાં ન્યૂનતા, અને લેવામાં અતિશયતા; પણ તે હમેશાં પૂર્ણ અંશમાં માલુમ પડતી નથી; કેટલીક વાર એ ભાગેા વિયુકત હોય છે, અને એક માણુસ લેવામાં ચડે છે, તથા બીજો આપવામાં ઉતરે છે. ઉદાહરણ તરીકે, જેઓ કંજુસ, સૂમ, કૃપણ, વગેરે નામથી ઓળખાય છે તે બધા આપવામાં ન્યૂન રહે છે, પણ પારકા માલનેા લેાભ કરતા નથી, તેમ તે લેવાને ઇચ્છતા નથી.

કેટલાક માણુસેા એક જાતના પ્રમાણિકપણાથી, અથવા જે શરમ ભરેલું છે તેથી દૂર રહેવાની ઇચ્છાથી આ વર્તન તરફ પ્રેરાય છે—એટલે મારા કહેવાની મતલબ એ છે કે, કેટલાક માણુસેા એ કારણથી સંગ્રહ કરતા દેખાય છે, અથવા એ કારણ બતાવે છે, કે તેમ કરવાથી કશું શરમ ભરેલું કરવાની તેમને કદાપિ જરૂર પડે નહીં.

પણ બીજાઓ માત્ર ભયથી પેાતાના પડોશીઓના માલ પર હાથ નાખતા નથી. તેઓ માને છે કે બીજાનેા માલ ઉપાડવા જતાં પેાતાનેા માલ પણ ઉપડી જવાની વકી છે; તેથી તેઓ લીધા દીધા વગર બેસી રહે છે.

બીજાઓ, વળી, લેવાની બાબતમાં એટલે સુધી આગળ વધે છે, કે કેાઇ પણ રસ્તે કંઇ પણ લાભ મળે, તે લેવાને ચૂકતા નથી, ઉ. તા. જેઓ

નીચ ધંધા કરે છે તેઓ, ગણિકાગૃહ રાખનારાઓ અને એવાઓ, તથા ન્હાની રકમો મોટે વ્યાજે ધીરનાર વ્યાજખોરો; કારણકે આ બધા અયોગ્ય સાધનોમાંથી અને અયોગ્ય હદ સુધી નાણાં મેળવે છે.

આ છેલ્લાઓની એક સાધારણ ખાસિયત હલકા લાભની પ્રવૃત્તિ દેખાય છે; કારણકે તે બધા લાભની ખાતર અને થોડા લાભની ખાતર, નિન્દા સહન કરે છે. કારણકે જેઓ અયોગ્ય લાભો અયોગ્ય માર્ગે પણ મોટા પ્રમાણમાં મેળવે છે તેઓ અનુદાર કહેવાતા નથી, ઉ. ત. જે જુલમગારો શહેરો અને મન્દિરોને લૂટે છે તે; તેઓ દુષ્ટ, અધાર્મિક, અન્યાયી કહેવાય છે. પણ પાસામાં ઠગનાર, હમામખાનાંમાંથી કપડાં ચોરનાર, અથવા સાધારણ ચોર, એ સર્વ અનુદારમાં ગણાય છે; કારણ કે એ સર્વ હલકા લાભ મેળવે છે; એટલે ચોર અને ઠગ બંને લાભ માટે પોતાનો ધંધો ચલાવે છે અને નિન્દા સહે છે, ચોર પોતાની લૂટની ખાતર મોટામાં મોટાં જોખમો ખેડે છે, અને ઠગ જેમને આપવું જોઇએ તે દોસ્તોમાંથી કમાણી કરે છે. આ રીતે બંને અયોગ્ય માર્ગે લાભ મેળવવાને ઇચ્છતા હોવાથી હલકા લાભના શોધનારા છે; અને નાણાં મેળવવાના આવા બધા માર્ગો અનુદાર છે.

પણ અનુદારતા એ યોગ્ય રીતે ઉદારતાથી વિરુદ્ધ કહેવાય છે; કારણકે એ ઉડાઉપણા કરતાં વધારે ખરાબ છે, અને જેનું આપણે ઉડાઉપણા તરીકે વર્ણન કર્યું તેના કરતાં આ માર્ગે ભૂલ કરવાને માણસો વધારે પાત્ર હોય છે.

ત્યારે, આ ઉદારતાનું અને તેની વિરુદ્ધના દુર્ગુણોનું વિવેચન થયું.

## ૨. મહામાત્રતા સમ્બન્ધી.

હવે મહામાત્રતાની પરીક્ષા એ આપણું કર્તવ્ય લાગે છે. કારણકે એ પણ દ્રવ્યની સાથે નિસબતવાળો સદ્ગુણ દેખાય છે.

પણ એ, ઉદારતાની માફક, નાણાં સમ્બન્ધી વ્યવહારોના આખા ક્ષેત્ર ઉપર વિસ્તૃત નથી, પણ માત્ર મોટા ખરચની બાબતો ઉપર; અને તેની અન્દર એ મહત્તામાં ઉદારતાથી આગળ જાય છે. કારણકે જેમ તેનું

નામજ સૂચવે છે તેમ, તે મોટા પ્રમાણ ઉપરનો યોગ્ય ખરચ છે. પણ મહત્તા સાપેક્ષ છે: કોઇ માણસ એક સૈનિકનૌકા તૈયાર કરતો હોય તે માટે જે ખરચ યોગ્ય છે તે, અને એક ધર્મદૌત્યના મુખ્યાધિકારી માટે જે યોગ્ય છે તે, સમાન હોય નહીં.

ત્યારે, શું યોગ્ય છે એ વ્યક્તિ, પ્રસંગ, અને હાથમાં લીધેલા કામની અપેક્ષાએ નક્કી થાય છે. છતાં જે નિર્માલ્ય અથવા સાધારણ મહત્ત્વના પ્રસંગો ઉપર જે યોગ્ય છે તે ખરચે છે, તે મહામાત્ર કહેવાતો નથી; ઉ. ત. તે માણસ, કે જે કવિના શબ્દોમાં કહી શકે—"ભિખારી ભમતા ઝાઝા, દીધાં મેં દાન તેમને;" પણ જે મોટા પ્રસંગો ઉપર યોગ્ય ખરચી શકે તેજ મહામાત્ર કહેવાય છે. કારણકે મહામાત્ર માણસ ઉદાર હોય છે; પણ માણસ મહામાત્ર થયા સિવાય ઉદાર હોઇ શકે.

આ ગુણની ન્યૂનતા ક્ષુદ્રતા કહેવાય છે; તેની અતિશયતા પ્રાકૃતપણું, દમ્ભ, વગેરે; જેની ખાસિયત યોગ્ય બાબતોમાં અતિશય ખરચવાની નથી, પણ અયોગ્ય બાબતોમાં અને અયોગ્ય રીતે ડોળ દેખાય તેમ ખરચવાની છે. પણ તેમના સમ્બન્ધમાં આપણે થોડીજ વારમાં બોલશું.

પણ મહામાત્ર માણસ કુશળ કારીગર સરખો છે; અમુક પ્રસંગે શેની જરૂર છે એ તે જોઇ શકે છે, અને મોટી રકમો ખૂબીથી ખરચી શકે છે. કારણકે આપણે શરૂઆતમાં કહ્યું છે તેમ, અમુક ટેવ અથવા લક્ષણનું રૂપ જે કર્મોમાં તે પરિણમે અને જે વસ્તુઓ તે બનાવે તે પ્રમાણે રંગાય છે. તેટલા માટે મહામાત્ર માણસનાં ખરચો મોટાં અને યોગ્ય હોવાં જોઇએ.

તે જે ઉત્પન્ન કરે છે તે પણ એજ સ્વભાવનું થશે; કારણકે એ પ્રમાણેજ ખરચ મોટું તેમજ પરિણામને યોગ્ય થશે.

ત્યારે, પરિણામ ખરચના પ્રમાણમાં હોવું જોઇએ, અને ખરચ પરિણામના પ્રમાણમાં, અથવા વધારે પણ.

વળી, આ પ્રમાણે પોતાનું નાણું ખરચવામાં મહામાત્ર માણસનો હેતુ જે ઉમદા છે તે માટે ઇચ્છાનો હોય છે; કારણકે આ બધા સદ્ગુણોની સાધારણ ખાસિયત છે.

ઉપરાંત, તે ખુશીથી અને પુષ્કળ ખરચશે; કારણકે ખરચની સૂક્ષ્મ ગણતરી કરવામાં ક્ષુદ્રતા છે. કામનું ખરચ શું થશે, અને સસ્તામાં સસ્તું તે કેમ થઇ શકે, એ તપાસ કરવાને બદલે તે એમ તપાસ કરશે, કે સૌથી સુન્દર અને સુશોભિત તે કેમ થઇ શકે.

એટલે મહામાત્ર માણુસ ઉદાર પણ હોવો જોઇએ; કારણકે ઉદાર માણુસ પણ યોગ્ય રકમ યોગ્ય રીતે ખરચશે; માત્ર રકમ અને રીત બન્ને બરાબર હોય, ત્યારે ઉદારતા (જેના કાર્યનું ક્ષેત્ર પણ એજ છે) અને મહામાત્રતામાં તફાવત મહત્તાથી પડે છે, અર્થાત્ ખરચેલી રકમની વાસ્તવિક મહત્તાથી: અને બીજું, જ્યાં ખરચેલી રકમ સરખી હોય, ત્યાં મહામાત્ર માણુસના ખરચનું પરિણામ વધારે મહામાત્ર થશે.

કારણકે માલની ઉત્કૃષ્ટતા અને અમુક હુનરની પેદાશ કે કૃતિની ઉત્કૃષ્ટતા એ બે એક નથી: માલ તરીકે, તે સૌથી મૂલ્યવાન અથવા તારીફ લાયક છે, કે જે સૌથી કીમતી હોય, ઉ. ત. સોનું; હુનર અથવા કલાની કૃતિ તરીકે તે સૌથી તારીફલાયક છે કે જે મહાન અને સુન્દર હોય: કારણકે આવું કામ જોતાં વિસ્મય થાય છે, અને મહામાત્ર વસ્તુ હમેશાં વિસ્મયકારક હોય છે; ખરે, મોટા પ્રમાણ ઉપર કામની ઉત્કૃષ્ટતા એ મહામાત્રતા છે.

હવે, એક જાતનું ખરચ એવું છે કે જે ખાસ અર્થમાં તારીફલાયક અથવા માનપાત્ર કહેવાય છે, જેવું કે દેવોની પૂજા માટેનું ખરચ (ઉ. ત. અર્પણો, મન્દિરો, અને યજ્ઞો), અને વીરોની પૂજા માટેનું તમામ ખરચ, અને ઉમદા મહત્ત્વાકાંક્ષાથી પ્રેરાયેલી બધી લોકસેવા; ઉ. ત. કોઇ માણુસ ગાયકગણ પૂરા પાડવાનું અથવા સૈનિકનૌકાને સાધનસંપન્ન કરવાનું યોગ્ય ધારે, અથવા ખૂબીદાર પદ્ધતિથી એક ઝાહેર મેજબાની આપે.

પણ આપણે કહ્યું છે તેમ, બધે પ્રસંગે આપણે ખરચનાર માણુસ તરફ જોવું જોઇએ, અને પૂછવું જોઇએ કે, તે કોણ છે, અને તેની દોલત કેટલી છે; કારણકે ખરચ સ્થિતિના પ્રમાણમાં હોવો જોઇએ, અને માત્ર પરિણામને નહીં પણ તે કરનારને સુદ્ધાં ઘટિત હોવો જોઇએ.

અને તેથી કોઇ ગરીબ માણસ મહામાત્ર થઇ શકે નહીં: મોટી રકમો યોગ્ય રીતે ખરચવા માટે તેની પાસે મૂડી હોય નહીં: જો તે યત્ન કરે, તો તે મૂર્ખ છે; કારણકે તે પ્રમાણ વગર અને ખોટે રસ્તે ખરચે છે; પણ કોઇ કર્મ સદ્‌ગુણી થવા માટે તો ખરે રસ્તે થવું જોઇએ. પણ જેમની પાસે પોતાના પ્રયાસથી અથવા પૂર્વજો તરફથી અથવા સમ્બન્ધીઓ તરફથી મળેલાં જોઇતાં સાધનો હોય અને જેમનામાં કુલીનતા, પ્રતિષ્ઠા, વગેરે હોય, તેવાને માટે આવો ખરચ ઉચિત છે; કારણકે આ બધી વસ્તુઓ માણસને અમુક મહત્તા અને વજન આપે છે.

ત્યારે, મહામાત્ર માણસ બરાબર આ પ્રકારનો હોય છે, અને આપણે કહ્યું છે તેમ, મહામાત્રતા સૌથી યોગ્ય રીતે આ પ્રકારના ખરચમાં પ્રગટ થાય છે; કારણકે આ મોટામાં મોટું અને સૌથી વધારે પ્રતિષ્ઠિત પ્રકારનું ખરચ છે: પણ ખાનગી પ્રસંગોમાં પણ, જો તે માણસની ઝિન્દગીમાં માત્ર એક વાર આવે તેવા હોય, તો એ દાખવી શકાય છે, ઉ. ત. શાદી અથવા એવી કોઇ બાબતમાં; અથવા જ્યારે તે રાજ્યને કે શાસક વર્ગોને ખાસ મહત્ત્વના હોય ત્યારે, ઉ. ત. પરદેશીઓના સત્કારમાં અને તેમને માર્ગે વિદાય કરવામાં, અથવા તેમને બક્ષેશો આપવામાં અને તેમની બક્ષેશો વાળવામાં; કારણકે મહામાત્ર માણસ પોતાની જાત માટે નાણાં ખરચતો નથી, પણ સાર્વજનિક બાબતો માટે; અને પરદેશીઓને બક્ષેશો અમુક અંશે દેવનાં અર્પણોને મળતી આવે છે.

પણ મહામાત્ર માણસ પોતાનું ઘર પણ પોતાની દોલતને ઘટે તેવી ઢબથી બાંધશે; કારણકે સુન્દર ઘર પણ એક પ્રકારનો સાર્વજનિક શણગાર છે. અને તે સ્થાયી વસ્તુઓ ઉપર વધારે સહેલાઇથી નાણાં ખરચશે; કારણકે આ સૌથી ઉમદા હોય છે. અને દરેક પ્રસંગે તે જે યોગ્ય હશે તે ખરચશે—જે દેવોને માટે અને માણસોને માટે, મન્દિરને માટે અને કબરને માટે સરખું હોતું નથી.

અને દરેક ખરચ તેની જાતમાં મોટું હોઇ શકે તેથી, જોકે મોટા પ્રસંગ ઉપર મોટું ખરચ સૌથી વધારે મહામાત્ર છે, અને તેથી ઓછે

દરજ્જે કોઇ પણ પ્રસંગનું મોટું ખરચ મહામાત્ર છે, (કારણકે પરિણામની મહત્તા અને ખરચની મહત્તા એ બે એક નથી; ઉ. ત. સૈાથી સુન્દર દડો અથવા સૈાથી સુન્દર સીસી જે મળી શકે તે એક બાલકને માટે મહામાત્ર ભેટ છે, જોકે તેની કીમત છેક થોડી અને ક્ષુદ્ર હોય ), એટલે એ ફલિત થાય છે, કે મહામાત્ર માણસની એ ખાસિયત છે કે, કોઇ પણ જાતનું કામ કરવાનું હશે તે તે મહામાત્ર રીતે કરશે ( કારણકે એવા કામથી બહેતર કરવું સહેલું નથી ), અને ખરચના પ્રમાણમાં પરિણામ પેદા કરશે.

આ ત્યારે મહામાત્ર માણસનું લક્ષણ છે.

જે માણસ આથી ચડે છે ( જેને આપણે દામ્ભિક કહીએ છીએ ) તે, આપણે કહ્યું તેમ, અયોગ્ય રીતે ખરચવામાં ચડે છે. તે મોટી રકમો ન્હાની બાબતોમાં ખરચે છે, અને અઘટિત આડમ્બર કરે છે; ઉ. ત. જો તે પોતાના મંડલના સભ્યોને ગમ્મત કરાવતો હશે, તો તે તેમને એક શાદીની જિયાફત આપશે; એક નાટકમાં ગાયકગણ પૂરા પાડતો હશે, તો તે બધાને જાંબુડિયા રંગના પહેરવેશમાં રંગભૂમિ પર ઉભા કરશે, જેમ મેગેરામાં થયેલું તેમ; અને આ બધું તે કરશે તે જે ઉમદા અથવા સુન્દર છે તે માટેની ઇચ્છાથી નહીં, પણ કેવળ પોતાના દ્રવ્યનો આડમ્બર કરવાને, કારણકે એમ કરીને તે તારીફ મેળવવા ચાહે છે, અને જ્યાં ઘણું ખરચવું જોઇએ ત્યાં થોડું, તથા જ્યાં થોડું ખરચવું જોઇએ ત્યાં ઘણું ખરચે છે.

પણ ક્ષુદ્ર માણસ દરેક પ્રસંગે ઉતરતો રહે છે, અને જ્યારે તે ઘણી મોટી રકમો ખરચે છે, ત્યારે પણ કોઇ નિર્માલ્ય બાબતમાં કૃપણતા બતાવીને પોતાના કામના સૈાન્દર્યને બગાડશે. તે બે વાર વિચાર્યા વગર અને ઓછામાં ઓછા ખરચે કેમ થાય એ તપાસ્યા વગર કશી વસ્તુ કરતો નથી, અને ત્યારે પણ કકળાટ કરે છે, અને પોતે કશી જરૂર વગર મોટા પ્રમાણ ઉપર બધું કરે છે એમ ધારે છે.

ત્યારે, આ બન્ને લક્ષણો દુર્ગુણી છે, પણ તેથી નિન્દા થતી નથી; કારણકે તેઓ બીજાઓને હાનિકારક નથી, તેમ સ્વતઃ પણ બહુ પીડાકર નથી.

## ૩. મહાશયતા સમ્બન્ધી.

મહાશયતા નામ ઉપરથી જ લાગે છે કે તેને મોટી વસ્તુઓની સાથે નિસબત હોવી જોઇએ; તે કઇ છે એ આપણે પ્રથમ નક્કી કરીએ.

આપણે તે ગુણનેાજ પ્રથમ વિચાર કરીએ, અથવા એ ગુણ પ્રગટ કરનાર માણસનેા વિચાર કરીએ, તેથી કશેા તફાવત પડવાનેા નથી.

મહાશય કહેવાથી આપણે એવા માણસને બેાધીએ છીએ, કે જે ઘણાનેા દાવેા કરે છે અને જેને ઘણું ઘટે છેઃ કારણકે જે પાત્રતા વગર ઘણેા દાવેા કરે છે તે મૂર્ખ છે; પણ જેનામાં સદ્‌ગુણ હોય છે તે કદાપિ મૂર્ખ અથવા બેવકૂફ હોતેા નથી. ત્યારે, જે માણસનું આપણે વર્ણન આપ્યું છે તે મહાશય છે.

જેની પાત્રતા થેાડી છે, અને જે થેાડેા દાવેા કરે છે, તે સંયમી (અથવા નમ્ર) છે, પણ મહાશય નહીંઃ કારણકે મહાશયતામાં (અથવા આત્માની મહત્તામાં) મહત્તા અન્તર્ગત છે, જેમ સૌન્દર્યમાં કદ અન્તર્ગત છે તેમ; ન્હાના માણસેા સુઘડ અને ઘાટીલા હોઇ શકે, પણ સુન્દર કહેવાય નહીં.

જે પાત્રતા વગર ઘણેા દાવેા કરે છે તે મિથ્યાભિમાની છે (જોકે પેાતાને ઘટે તે કરતાં વધારે દાવેા કરનાર દરેક મિથ્યાભિમાની નથી).

જે પેાતાની પાત્રતા કરતાં ઓછેા દાવેા કરે છે તે ન્હાના મનનેા છે, પછી કાંતેા તેની પાત્રતા મેાટી અથવા પરિમિત હોય, અથવા કાંતેા તે થેાડી હોય, અને તે એથી પણ ઓછેા દાવેા કરતેા હોય; પણ જેનામાં પાત્રતા મેાટી છે તેનામાં દોષ સૌથી મેાટેા દેખાય છે; કારણકે જો તેની પાત્રતા છે તે કરતાં ઓછી હોય, તેા તે શું કરે?

ત્યારે, મહાશય માણસ પેાતાની પાત્રતાની મહત્તાના સમ્બન્ધમાં સીમા ઉપર સ્થિતિ કરે છે, પણ તે વર્તવું જોઇએ તેમ વર્તવામાં મધ્યમ પાળે છે, કારણકે તે પેાતાની પાત્રતા પ્રમાણે દાવેા કરે છે, અને બીજા બધા કાંતેા બહુ વધારે અથવા બહુ ઓછેા દાવેા કરે છે.

તેટલા માટે, જો તે ઘણાને પાત્ર છે અને ઘણાનો દાવો કરે છે, અને સૌથી વધારે મોટામાં મોટી વસ્તુઓને પાત્ર છે અને તેમનો દાવો કરે છે, તો એક વસ્તુ એવી છે કે જેની સાથે તેને ખાસ નિસબત રહેશે. કારણકે પાત્રતાને બાહ્ય સારી વસ્તુઓની સાથે સમ્બન્ધ છે. હવે, બાહ્ય સારી વસ્તુઓમાં મોટામાં મોટી આપણે તે માની શકીએ કે જે આપણે દેવોને ઘટિત તરીકે સમર્પીએ છીએ, અને જે ઊંચી પદવીના લોકો સૌથી વધારે ઇચ્છે છે, અને જે સર્વથી ઉમદાં કર્મોને માટે નિયત થયેલું ઇનામ છે. પણ આ વર્ણન જે વસ્તુને લાગુ પડે છે તે માન છે, અને આપણે બેધડક કહી શકીએ કે માન એ બહારની સારી વસ્તુઓમાં સૌથી મોટી વસ્તુ છે. તેટલા માટે માનો અને અપમાનો એ તે ક્ષેત્ર છે, કે જેમાં મહાશય માણસ ઘટે તેમ વર્તે છે.

અને ખરેખર એટલું તો સાબિત કર્યા વગર પણ આપણે જોઇ શકીએ કે મહાશય માણસોને માનની સાથે નિસબત છે; કારણકે જેનો તેઓ ખાસ દાવો કરે છે, અને જેને તેઓ પાત્ર છે, તે માન છે.

ન્હાના મનનો માણસ, તેના દાવાને કાંતો આપણે તેની પાત્રતા સાથે સરખાવીએ, અથવા મહાશય માણસ પોતાને માટે જે દાવો કરે છે તેની સાથે સરખાવીએ, તોપણ ઉતરે છે.

મિથ્યાભિમાની માણસ પોતાને જે ઉચિત હોય તેથી ચડે છે, જો કે તે મહાશય માણસના કરતાં દાવો કરવામાં ચડતો નથી.

પણ મહાશય માણસ, તે મોટામાં મોટી વસ્તુઓને લાયક છે તેથી, પૂર્ણ અંશે સારો અથવા ઉત્કૃષ્ટ આદમી હોવો જોઇએ; કારણકે વધારે સારો માણસ હમેશાં વધારે સારી વસ્તુઓને લાયક હોય છે, અને સૌથી સારો માણસ સૌથી સારી વસ્તુઓને. તેટલા માટે ખરેખરો મહાશય માણસ સારો અથવા ઉત્કૃષ્ટ આદમી હોવો જોઇએ. અને ખરેખર દરેક સદ્ગુણ અથવા ઉત્કૃષ્ટતામાં મહત્તા એ મહાશય અથવા મહાત્મા માણસમાં અવશ્ય અંતર્ગત હોવી જોઇએ, એમ લાગે છે.

હાથ હલાવતાં ન્હાસી જવું અને અન્યાયનું કર્મ કરવું, એ બન્ને મહાશય માણસના લક્ષણથી સરખાં વિરુદ્ધ છે; કારણકે જ્યારે બધી વસ્તુઓનો તેના મનથી થોડો હિસાબ છે, ત્યારે એવી કઇ વસ્તુ છે, કે જેની પ્રીતિની ખાતર તે કંઇ પણ અઘટિત કરે!

દરેક બાબતમાં તેને તપાસી જુઓ, અને તમને લાગશે, કે કોઇ પણ મહાશય માણસ સારો અને ઉત્કૃષ્ટ આદમી ન હોય, એ કલ્પનાજ કેવળ અયોગ્ય છે. ખરે, જો તે સારો ન હોય તો તે માનને પાત્ર હોઇ શકે નહીં; કારણકે માન એ સદ્ગુણનું ઇનામ છે, અને સારાઓને ઘટિત તરીકે આપવામાં આવે છે.

ત્યારે, મહાશયતા જાણે કે બધા સદ્ગુણોનો શિરોમણિ લાગે છે; તે સદ્ગુણોને મહત્તર કરે છે, અને તે પોતે તેમના વગર હોઇ શકતો નથી. અને આથી કરીને ખરેખરા મહાશય થવું એ કઠણ છે; કારણકે બધા સદ્ગુણોના યોગ વગર એ અશક્ય છે.

ત્યારે મહાશય માણસ ખાસ કરીને માનો અને અપમાનોની બાબતમાં પોતાનું લક્ષણ પ્રગટ કરે છે, અને સારા માણસો તરફથી ઘણું માન મળતાં, તે પોતાને ઘટે તેથી કશું વધારે નહીં અથવા ઓછું મળ્યું છે, એમ માનીને સાધારણ આનન્દ પામશે; કારણકે કોઇ પણ માન પૂર્ણ સદ્ગુણને ઘટે તેવું હોઇ શકતું નથી; છતાં તે આપનારાઓ પાસે કશું વધારે મોટું આપવાનું ન હોવાથી તે તે સ્વીકારશે. પણ સાધારણ માણસો તરફથી અને નિર્માલ્ય બાબતો માટેના માનને તે છેક તુચ્છ ગણશે; કારણ જેને તે લાયક છે તે એ નથી. અને અપમાનની પણ તે એજ રીતે અવગણના કરશે; કારણકે તે કદાપિ તેને પાત્ર થશે નહીં.

પણ જોકે, આપણે કહ્યું છે તેમ, ખાસ કરીને માનોની બાબતમાં મહાશય માણસ પોતાનું લક્ષણ પ્રગટ કરે છે, છતાં દ્રવ્ય અને અધિકાર અને બધા પ્રકારનાં સારાં નરસાં ભાગ્યના સમ્બન્ધની લાગણીઓમાં પણ તે મધ્યમને અનુસરશે, પછી તેની ગમે તે સ્થિતિ થાય, અને ઉદયમાં તે બહુ ચડી જશે નહીં, તેમ વિપત્તિમાં બહુ પડી જશે નહીં;' કારણકે

માનથી પણ તે બહુ મહત્ત્વની વસ્તુ હોય તેવી તેના પર અસર થતી નથી. કારણકે અધિકાર અને દ્રવ્ય માનની ખાતર ઇષ્ટ છે ( એટલું તો ખરૂંજ કે જેમની પાસે તે હોય છે તેઓ તેમના દ્વારા માન મેળવવાને ચાહે છે ). પણ જે માનને મહત્ત્વનું ગણતો નથી તે તેમને પણ મહત્ત્વનાં ગણશે નહીં.

અને તેથી મહાશય માણસો દરેક વસ્તુની અવગણના કરતા દેખાય છે.

પણ સાધારણ રીતે ધારવામાં આવે છે કે નસીબની બક્ષેશો પણ મહાશયતાને ઉપકારક છે. કારણકે જેઓ સુજાત હોય છે, તેઓ માનપાત્ર ગણાય છે, અને જેઓ અધિકાર અથવા દ્રવ્યવાળા હોય છે તેઓ પણ; કારણકે તેઓ ચડિયાતી સ્થિતિમાં હોય છે, અને જે કોઇ પણ સારી વસ્તુમાં ચડિયાતા હોય છે તેમને હમેશાં વધારે માન મળે છે. એટલે આ વસ્તુઓ અમુક અર્થમાં માણસોને વધારે મહાશય બનાવે છે, કારણકે આવા લોકોને કેટલાક તરફથી માન મળે છે. પણ ખરૂં જોતાં સજ્જનજ માનને પાત્ર છે, જોકે જેનામાં સારાપણું અને સદ્ભાગ્ય બન્ને હોય તેને સાધારણ રીતે વધારે માનપાત્ર ધારવામાં આવે છે. છતાં જેમનામાં સદ્ગુણ સિવાય આ સારી વસ્તુઓ હોય, તેમનો મોટી વસ્તુઓ પર કશો વાજબી હક નથી, તેમ તેઓ યોગ્ય રીતે મહાશય પણ કહેવાય નહીં; કારણકે પૂર્ણ સદ્ગુણ વગર એમાંથી એક પણ શક્ય નથી.

પણ જેમની પાસે આ સારી વસ્તુઓ હોય છે, તેઓ સહેલાઇથી ગર્વિષ્ટ અને ઉદ્ધત બને છે. કારણકે સદ્ગુણ વગર નસીબની બક્ષેશોનું યોગ્ય રીતે ધારણ કરવું સહેલું નથી; અને તેથી, તે ધારવાને અશક્ત હોવાથી, અને બીજા બધાથી પોતાને ચડિયાતા માનવાને લીધે, આવા લોકો બીજાઓને તુચ્છ ગણે છે, અને છતાં પોતે જેમ ગમે તેમ વર્તે છે. તેઓ ખરેખર મહાશય માણસના જેવા થયા સિવાય તેનું અનુકરણ કરે છે; એટલે કે તેઓ પોતાનાં કર્મોમાં સદ્ગુણ દાખવતા નથી, પણ તેઓ બીજાઓની અવગણના કરે છે. કારણકે મહાશય માણસ ન્યાય સિવાય

કદાપિ બીજાઓની અવગણના કરતો નથી (કારણકે તે *તેમની ખરી* ગણના કરે છે), પણ ઘણાંખરાં માણસો છેક અસમ્બદ્ધ કારણોથી એ પ્રમાણે વર્તે છે.

મહાશય માણસ ન્હાનાં સંકટોમાં ધસવાને તત્પર હોતો નથી, અને ખરે સંકટને ચાહતો નથી, કારણકે થોડીજ વસ્તુઓને તે મહત્ત્વ આપે છે; પણ મોટું સંકટ ઉઠાવવા તે તત્પર હોય છે, અને જ્યારે જ્યારે તે તેમ કરે છે, ત્યારે પોતાના જીવિતની દરકાર કરતો નથી, કારણકે ગમે તે હાનિ થતાં પણ જીવિતની રક્ષા કરવી જોઇએ, એમ તે માનતો નથી.

તેનો સ્વભાવ ઉપકારો કરવાનો છે, પણ ઉપકારો સ્વીકારતાં તેને શરમ લાગે છે; કારણકે આગલું કામ ઊંચા માણસોનું છે, પણ પાછલું ઉતરતાનું. અને જ્યારે તે કોઇ લાભ સ્વીકારે છે, ત્યારે બદલામાં મહત્તર લાભ કરવાનું તેનું વલણ થાય છે; કારણકે આ પ્રમાણે જેનો તે ઋણી હોય તે તેના ઋણમાં અને તેની કૃપા સ્વીકારવાની સ્થિતિમાં આવે.

વળી, એવું લાગે છે કે આવો માણસ પોતે જે ઉપકારો સ્વીકાર્યા હોય તે કરતાં કર્યા હોય તે વધારે સારી રીતે યાદ રાખે છે (કારણકે ઉપકૃત માણસ ઉપકારકથી ઉતરતો છે, પણ આવો માણસ ઉપરની પદવીમાં હોવાનું ચાહે છે), અને તે પાછલાનું સ્મરણ અપાય તેથી પ્રસન્ન પણ આગલાનું અપાય તેથી નાખુશ થાય છે; અને આ કારણને લીધે આપણે વાંચીએ છીએ કે થીટિસ પોતે કરેલી સેવા જ્યુપિટરને કહી બતાવતી નથી, અને એજ કારણથી લેકીડીમોનિયનોએ એથન્સવાસીઓ સાથે સન્ધિ કરતાં સ્પાર્ટાએ કરેલા ઉપકારોનું નહીં પણ સ્વીકારેલા ઉપકારોનું સ્મરણ આપેલું.

વળી, મહાશય માણસની એ ખાસિયત છે, કે તે કદાપિ મહેરબાની માગતો નથી, અને માગે છે તો નાખુશીથી, પણ મહેરબાની કરવાને તે તત્પર હોય છે, અને જેઓ પદવીમાં ઊંચા અને નસીબના કૃપાપાત્ર હોય છે તેમની સાથેના વર્તનમાં તે અભિમાની હોય છે, પણ મધ્યમ પદવીવાળાઓની સાથે સભ્યતાથી વર્તે છે, કારણકે આગલાઓ ઉપર શ્રેષ્ઠતાનો

દાવો કરવો કઠણ અને ગૌરવાન્વિત છે, પણ પાછલાઓ ઉપર સહેલ છે. મોટાઓની સાથે વ્યવહારમાં અભિમાની વર્તન એ સભ્યતાને કેવલ અનુકૂલ છે, પણ ઉતરતી પદવીના લોકો સાથે તેમ વર્તવું એ પશુતુલ્ય અને એક લંગડા ઉપર જોર દેખાડવા સરખું છે.

તેની બીજી એક ખાસિયત એ છે કે, જ્યાં જ્યાં માન મળે તેમ હોય ત્યાં ત્યાં તે પેસી જતો નથી, તેમ જ્યાં બીજાઓ અગ્રેસર હોય ત્યાં જતો નથી, પણ અળગો રહે છે, અને પ્રસંગને જતો કરે છે, સિવાય કે જ્યાં મોટું માન પ્રાપ્ત કરવાનું હોય, અથવા કોઇ મોટું કામ બજાવવાનું હોય. ઘણી વસ્તુઓ કરવાનું નહીં પણ મોટી તથા સ્મરણીય વસ્તુઓ કરવાનું તેનું વલણ છે.

વળી, તે તેના તિરસ્કારમાં અને સ્નેહમાં ખુલ્લો હોવો જોઇએ (કારણકે પોતાની લાગણીઓ છુપાવવામાં, અને લોકો પોતાને માટે શો વિચાર કરશે એ કરતાં સત્યને માટે ઓછી દરકાર રાખવામાં ભીરુતા છે), અને તે શબ્દમાં તથા કર્મમાં ખુલ્લો હોવો જોઇએ (કારણકે પોતાની શ્રેષ્ટતાનું ભાન તેને સ્પષ્ટવક્તા બનાવે છે, અને જનસમૂહ સાથેના વ્યવહારમાં, વક્રોક્તિ ધારણ કરે છે તે સિવાય, તે સત્યવાદી છે), અને સ્નેહી સિવાય બીજા કોઇને અનુકૂળ થવા માટે તે પોતાના જીવનને રૂપ આપવા અશક્ત હોવો જોઇએ, કારણકે એ દાસોચિત છે: અને તેથી મોટા માણસોના બધા ખુશામતખોરો અને આશ્રિતો ગુલામી સ્વભાવના હોય છે, અને હલકા સ્વભાવના માણસો ખુશામતખોર થાય છે.

તેમ તેને સહેલાઇથી વિસ્મય થતો નથી; કારણકે તેને કશું મોટું નથી.

પોતાને થયેલાં નુકસાનો તે જલદી ભૂલી શકે છે, કારણકે વીતેલી વાતો અને ખાસ કરીને વીતેલાં નુકસાનોની ચિન્તા કરવી એ તેના સ્વભાવને અનુકૂળ નથી, પણ એ વાતોને જતી કરવાનું તેનું વલણ છે.

તેને વાતો કરવાનો શોખ નથી; તે પોતાના સમ્બન્ધી કે બીજાઓ સમ્બન્ધી વાત કરતો નથી; કારણકે લોકો તેની તારીફ કરે કે બીજાઓને ઠપકો આપે તેની તેને દરકાર નથી (જોકે, બીજી તરફ, તારીફ કરવાને

તે પોતે બહુ તત્પર હોતો નથી); અને તેથી બીજાઓનું ખરાબ બોલવાનું તેનું વલણ નથી, પોતાના દુશ્મનોનું પણ નહીં, માત્ર કોઇને ખોટું લગાડવાના ખાસ ઉદ્દેશથી તેમ કરવામાં આવે તે સિવાય.

જ્યારે કોઇ બનાવ એવો બને કે જેને માટે ઉપાય ન હોય, અથવા જે ઓછા મહત્ત્વનો હોય, ત્યારે તે કદાપિ કોલાહલ કરશે નહીં, અથવા મદદ માગશે નહીં; કારણકે એ વર્તન તો જે આદમી એ બનાવોને બહુ મહત્ત્વના ગણતો હોય તેને ઘટે છે.

લાભ આપે તેવી ઉપયોગી વસ્તુઓ કરતાં કશો લાભ ન આપે તેવી સુન્દર વસ્તુઓ પોતાની પાસે રાખવાને તે ચાહે છે; કારણકે જે માણુસનું વિત્ત પોતાની અન્દર હોય તેની આ ખાસિયત છે.

વળી, મહાશય માણુસના લક્ષણુથી એમ અપેક્ષિત દેખાય છે, કે તેની ગતિ મન્દ હોવી જોઇએ, તેનો અવાઝ ગમ્ભીર, અને તેની વાણી પરિમિત; કારણકે જ્યારે માણુસને થોડીજ વસ્તુઓ માટે ઊંડી લાગણી હોય, ત્યારે તે ઉતાવળમાં હોવાનો સમ્ભવ નથી, તેમ જ્યારે તે કશાને બહુ મહત્ત્વનું ગણતો ન હોય, ત્યારે ઉશ્કેરાવાનો; અને આ ઊંચા અવાઝનાં તથા ત્વરિત ગતિનાં કારણો છે.

આ ત્યારે મહાશય માણુસનું લક્ષણુ છે.

પણુ જે આ ગુણુમાં ન્યૂન હોય છે તે ન્હાના મનનો કહેવાય છે; જે વધે છે તે મિથ્યાભિમાની.

હવે આ બે પણુ ખરાબ હોય એમ દેખાતું નથી—કારણકે તેઓ કોઇને કશી હાનિ કરતા નથી—જોકે તેઓ ભૂલમાં હોય છે.

કારણકે ન્હાના મનનો માણુસ, જોકે તે સારી વસ્તુઓને પાત્ર હોય છે તોપણુ, પોતે જેને પાત્ર હોય છે તે વગર રહે છે, અને એ રીતે આ સારી વસ્તુઓ પર દાવો ન કરવાથી તથા પોતાના સમ્બન્ધી ખોટો અભિપ્રાય બાંધવાથી વધારે ખરાબ સ્થિતિમાં દેખાય છે; કારણકે જો તે સાચો અભિપ્રાય બાંધે તો પોતે જેને પાત્ર છે તે સારૂં હોવાથી તેની ઇચ્છા કરે. મારા કહેવાની મતલબ એવી નથી, કે આવા લોકો મૂર્ખ દેખાય છે, પણુ અતિ નમ્ર. પણુ આ પ્રકારનો ખોટો અભિપ્રાય તેમને

ખરેખર વધારે ખરાબ કરતો જણાય છે, કારણકે માણસો જે માટે પોતે પાત્ર હોય તે માટે યત્ન કરે છે, અને જેમ માત્ર બહારની સારી વસ્તુઓથી તેમ જે માટે પોતાને અયોગ્ય ધારે તેવાં ઉમદાં કર્મો અને નિયોગોથી પણ ખેંચાય છે.

પણ મિથ્યાભિમાની માણસો જેમ મૂર્ખ તેમજ પોતાથી અજ્ઞાન હોય છે, અને આખી દુનિયાને તે ઝાહેર કરે છે: કારણકે પોતે જે માટે નાલાયક હોય તેવાં આબરૂદાર કર્મો તેઓ ઉપાડે છે, અને તરતજ તેમની અશક્તિ સાબિત થાય છે; તેઓ ફાંકડાં કપડાં પહેરે છે, અને ફક્કડ દેખાવો ધારણ કરે છે, વગેરે; તેઓ પોતાનું સદ્ભાગ્ય દરેક માણસ જાણે એમ ઇચ્છે છે; તેઓ પોતાના સમ્બન્ધી વાત કર્યા કરે છે, જાણે કેમ એ માન મેળવવાનો રસ્તો હોય.

પણ મિથ્યાભિમાન કરતાં ન્હાનું મન મહાશયતાથી વધારે વિરુદ્ધ છે; કારણકે એ વધારે સાધારણ અને વધારે ખરાબ બન્ને છે.

ત્યારે, આપણે કહ્યું છે તેમ, મહાશયતાને મોટા પ્રમાણ ઉપર માનની સાથે નિસબત છે.

## ૪ ન્હાની બાબતોમાં એક એવાજ સદ્ગુણ સમ્બન્ધી.

પણ એમ દેખાય છે (જેમ શરૂઆતમાં કહ્યું હતું તેમ) કે માનની સાથે નિસબતવાળો એક બીજો પણ સદ્ગુણ છે, કે જેને ઉદારતાને જેવો મહામાત્રતાની સાથે છે તેવો મહાશયતાની સાથે સમ્બન્ધ છે; એટલે કે એ સદ્ગુણ અને ઉદારતા બન્નેને મોટી વસ્તુઓ સાથે કશી નિસબત નથી, પણ તેથી મધ્યમ અથવા ઓછા મહત્ત્વની બાબતોમાં યોગ્ય રીતે વર્તી શકાય છે. જેમ નાણાં લેવામાં અને આપવામાં મધ્યમનું પાલન શક્ય છે, અને તેથી ચડવું તથા ઉતરવું પણ શક્ય છે, તેમ માન માટેની ઇચ્છામાં પણ અતિ દૂર જવું અથવા પૂરતું ન જવું શક્ય છે, અથવા યોગ્ય સ્થળેથી અને યોગ્ય રીતે માન ઇચ્છવું પણ શક્ય છે.

માણસ ઘટે તે કરતાં વધારે અને ખોટે સ્થળેથી માન ઇચ્છતો હોય ત્યારે દોષ તરીકે તેને મહત્ત્વાકાંક્ષી અને માનનો શોખીન કહેવામાં આવે.

છે; અને કોઇ ઉમદા કર્મોને માટે પણ માન પામવા ન ઇચ્છતો હોય, ત્યારે દોષ તરીકે તેને મહત્ત્વાકાંક્ષારહિત અથવા માનના શોખવાળો નહીં એમ કહેવામાં આવે છે.

છતાં કોઇ વાર તારીફમાં પણ માણુસ મહત્ત્વાકાંક્ષી અથવા માનનો શોખીન કહેવાય છે, અને ત્યારે તે પૈારુષવાળો અને ઉમદા વસ્તુઓનો શોખીન ગણાય છે; તથા કોઇ વાર મહત્ત્વાકાંક્ષારહિત અને માનનો શોખીન નહીં એ શબ્દો પણ તારીફમાં વપરાય છે, અને ત્યારે તેવા માણસને ડાવકો અને સંયમી ધારવામાં આવે છે (આપણે શરૂઆતમાં કહ્યું હતું તેમ).

ત્યારે, એ સ્પષ્ટ છે કે માણસ જૂદા જૂદા અર્થમાં અમુક વસ્તુનો શોખીન કહેવાય છે, અને માનનો શોખીન એ વચનનો હમેશાં એક અર્થ હોતો નથી, પણ તારીફના વચન તરીકે તેનો ઘણાખરા માણસો કરતાં વધારે શોખીન એવો, અને દોષના વચન તરીકે ઘટે તે કરતાં વધારે શોખીન એવો અર્થ થાય છે. પણ મધ્યમના પાલન માટે કોઇ પ્રચલિત શબ્દ નથી, તેથી અન્ત્યો જાણે કે ખાલી દેખાતી જગ્યા માટે લડે છે. પણ જ્યાં જ્યાં અતિશયતા અને ન્યૂનતા છે, ત્યાં અમુક મધ્યમ પણ હોય છે; અને માન ખરૂં જોતાં ઘટે તે કરતાં વધારે ઇચ્છવામાં આવે છે, અને ઓછું; તેટલા માટે યોગ્ય હદમાં પણ તે ઇચ્છી શકાય: એટલે આ લક્ષણ વખણાય છે, કારણકે માનની બાબતમાં એ મધ્યમનું પાલન છે, જોકે તેનું કશું પ્રચલિત નામ નથી. મહત્ત્વાકાંક્ષાની સાથે સરખાવતાં તે મહત્ત્વાકાંક્ષાની ખામી દેખાય છે; મહત્ત્વાકાંક્ષાની ખામીની સાથે સરખાવતાં તે મહત્ત્વાકાંક્ષા લાગે છે; એકદમ બન્નેની સાથે સરખાવતાં તે એક રીતે બન્ને હોય એમ લાગે છે. અમારે કહેવું જોઇએ કે આમ બીજા સદ્ગુણોના સમ્બન્ધમાં પણ બને છે. પણ આ દાખલામાં અન્ત્ય લક્ષણો એક બીજાંથી વિરુદ્ધ દેખાય છે (મધ્યમ લક્ષણથી વિરુદ્ધ દેખાવાને બદલે), કારણકે જે લક્ષણ મધ્યમ પાળે છે તેને કશું પ્રચલિત નામ નથી.

## ૫. સૌમ્યતા સમ્બન્ધી.

સૌમ્યતા એ ક્રોધના સમ્બન્ધમાં પરિમિતતા છે, પણ એમ કહેવું જોઇએ કે અહીં મધ્યમને માટે કશું પ્રચલિત નામ નથી, અને અન્ત્યોને

માટે પણ ભાગ્યે જ કોઇ પ્રચલિત નામો છે. અને તેથી સૌમ્યતા શબ્દ, કે જે બરાબર બોલતાં ક્રોધની ન્યૂનતા તરફનું વલણ બતાવે છે ( જેને માટે પણ આપણી પાસે કોઇ પ્રચલિત નામ નથી ), તે મધ્યમને માટે વપરાય છે.

અતિશયતાને ક્રોધીપણું કહી શકાય; કારણકે નિસબતવાળી લાગણી ક્રોધ અથવા રીસ છે, જોકે તેને ઉત્પન્ન કરનારાં કારણો ઘણાં અને જૂદાં જૂદાં છે.

ત્યારે, જે ખરે પ્રસંગે, અને ખરા માણસોની સાથે, અને ખરી રીતે, અને ખરે વખતે, અને ખરી મુદ્દત સુધી ક્રોધ કરે છે, તે વખણાય છે; તેટલા માટે આપણે તેને સૌમ્ય કહેશું, કારણકે સૌમ્યતા તારીફના શબ્દ તરીકે વપરાય છે. કારણકે જે માણસ સૌમ્ય કહેવાય છે, તે પોતાની સમતા ખોવા ઇચ્છતો નથી, અને પોતાની લાગણીઓ અથવા આવેશોથી દોરવાઇ જવા ચાહતો નથી, પણ માત્ર વિવેક આદેશ કરે એવી રીતે અને એવે પ્રસંગે અને એવી મુદ્દત માટે ક્રોધ કરવા ઇચ્છે છે, પણ તે ન્યૂનતાની બાજૂ તરફ કંઇક ભૂલ કરતો જણાય છે; તે વૈર લેવાને નાખુશ અને ક્ષમા કરવાને બહુ તત્પર છે.

પણ ન્યૂનતા—તેને તમે ક્રોધહીનતા કે ગમે તે કહો—નિન્દાય છે. જેથી રીસ ચડવી જોઇએ તેથી જેમને રીસ ચડતી નથી તેઓ મૂર્ખ દેખાય છે, તેમ જેઓ જેવી રીતે અને જ્યારે અને જેમની સાથે રીસ કરવી જોઇએ તે નથી કરતા તેઓ પણ; કારણકે આવા માણસને કશી લાગણી થતી કે કશાથી દુઃખ થતું દેખાતું નથી, અને તે કદાપિ ગુસ્સે થતો નથી, તેથી પોતાની રક્ષા કરવાનું તેનામાં પ્રાણબળ ન હોય એમ લાગે છે. પણ પોતાનું અપમાન થવા દેવું, અથવા પોતાના મિત્રોનું અપમાન થતું હોય, ત્યારે ગુપચુપ જોયા કરવું, એ ગુલામી સ્વભાવ બતાવે છે.

અતિશયતા બધા અંશોમાં શક્ય છે, એટલે કે જેની સાથે ક્રોધ નહીં કરવો જોઇએ, તેવા માણસોની સાથે ક્રોધ કરવામાં, અને જે વસ્તુઓથી નહીં કરવો જોઇએ તે વસ્તુઓથી, અને ઘટે તે કરતાં વધારે, અને વધારે ઉતાવળથી, અને વધારે મુદ્દત માટે. પણ આ બધી ભૂલો એકજ

માણસમાં મળી આવતી નથી. એ અશકય છે; કારણકે અહિત પોતે પોતાનો નાશ કરે છે, અને જો તે પૂરે અંશે પ્રગટ થાય તો છેક અસહ્ય થઇ પડે છે.

એટલે આપણે જોઇએ છીએ કે ક્રોધી માણસો બહુ ઉતાવળે ગુસ્સે થાય છે, અને જે લોકોની સાથે તથા જે વસ્તુઓથી નહીં થવું જોઇએ તેવા લોકોની સાથે તથા તેવી વસ્તુઓથી ગુસ્સે થાય છે, અને ઘટે તે કરતાં વધારે; પણ તેમનો ક્રોધ જલદી ઉતરી જાય છે, અને એ એક તેમના લક્ષણમાં બહુ સારી બાબત છે. અને કારણ એ છે કે, તેઓ પોતાનો ગુસ્સો અન્દર રાખતા નથી, પણ જલદ સ્વભાવને લીધે તરત બદલો આપે છે, અને તેથી તેમનામાં જે હોય છે તે બહાર આવે છે, અને પછી નિકળી જાય છે.

પણ જેઓ કોપશીલ કહેવાય છે તેઓ અતિશય જલદ સ્વભાવના હોય છે, અને દરેક વસ્તુથી તથા દરેક પ્રસંગે તેમને ક્રોધ ચડવાનું વલણ હોય છે; એથી જ તેઓ કોપશીલ કહેવાય છે.

અન્તઃકુપિત માણસો શાન્ત પાડવા કઠણ હોય છે, અને તેમનો ગુસ્સો લાંબો વખત ચાલે છે, કારણકે તેઓ તેને અન્દર રાખે છે. કારણકે પ્રત્યપકાર કરીએ કે તરત આપણો ભાર ઓછો થાય છે; વૈર લેવાથી ક્રોધ શાન્ત પડે છે, અને કષ્ટની સ્થિતિને બદલે આનન્દની આવે છે. પણ અન્તઃકુપિત માણસ આ પ્રમાણે ભાર ઓછો કરતો ન હોવાથી પોતાની સાથે ભાર વહ્યા કરે છે; કારણકે તે કોઇને બતાવતો ન હોવાથી કોઇ દલીલ કરીને તેને મુક્ત કરવા પણ પ્રયત્ન કરતું નથી, અને માણસને ક્રોધ પોતાની અન્દર પચાવતાં બહુ લાંબો વખત લાગે છે. આવા માણસો પોતાને અને પોતાના પ્રિયતમ મિત્રોને અતિશય પીડાકારક થઇ પડે છે.

છેલ્લે, જે વસ્તુઓથી રીસાવું ન જોઇએ તેથી જેઓ રીસાતા હોય, અને ઘટે તે કરતાં વધારે, અને વધારે મુદ્દત માટે, અને જેઓ વૈર લીધા અથવા સઝા કર્યા વગર શાન્ત થતા નથી, તેમને આપણે કઠોર કહીએ છીએ.

એ અન્ત્યોમાં અતિશયતા સૌમ્યતાથી વધારે વિરુદ્ધ છે; કારણકે તે વધારે સાધારણ છે (કારણકે માણસો સ્વભાવથી વૈર તરફ વધારે વળે છે); અને કઠોર સ્વભાવના માણસની સાથે રહેવું (બહુ નરમ સ્વભાવના માણસની સાથે રહેવાના કરતાં) વધારે ખરાબ છે.

થોડા વખત પહેલાં અમે કહેલું તે હાલ જે કહીએ છીએ તેથી બહુ સ્પષ્ટ થાય છે: એ કહેવું સહેલું નથી, કે કેવી રીતે, અને કોની સાથે, અને શાથી, અને કેટલી મુદ્દતને માટે માણસે ગુસ્સે થવું જોઇએ—કેટલે સુધી જવું યોગ્ય છે, અને ક્યાંથી ખોટું વર્તન શરૂ થાય છે. જે યોગ્ય માર્ગથી થોડે અંશે ભૂલે છે તેને દોષ અપાતો નથી, પછી તે અતિશયતા તરફ ભૂલે કે ન્યૂનતા તરફ; કારણકે કોઇ વાર જેઓ ન્યૂન રહે છે તેમની આપણે તારીફ કરીએ છીએ, અને તેમને સૌમ્ય કહીએ છીએ, અને કોઇ વાર જેઓ કઠોરતાથી વર્તે છે તેઓ મર્દ અને શાસવાને સમર્થ કહેવાય છે. પણ કેટલી અને કઇ જાતની ભૂલથી માણસ દોષપાત્ર થાય છે તેની વ્યાખ્યા આપવી શક્ય નથી; કારણકે તેનો આધાર દરેક પ્રસંગની ખાસ સંસ્થિતિ ઉપર છે, અને તેનો તરતના પ્રત્યક્ષથી જ નિર્ણય થઇ શકે છે.

પણ આટલું તો ખુલ્લું જ છે, કે એક તરફ, મધ્યમ પાળવાની ટેવ વખાણવા જેવી છે, એટલે કે જે ટેવથી આપણે યોગ્ય માણસોની સાથે, યોગ્ય વસ્તુઓથી, અને યોગ્ય રીતે ગુસ્સે થઇએ છીએ તે; અને બીજી તરફ, અતિશયતાં અથવા ન્યૂનતાની બધી ટેવોને દોષ ઘટે છે—જો ભૂલ નજીવી હોય તો થોડો દોષ, વધારે હોય તો ગમ્ભીર દોષ, અને મોટી હોય તો સખત દોષ.

તેટલા માટે એ સ્પષ્ટ છે, કે જે ટેવ મધ્યમ પાળે છે તે માટે આપણે યત્ન કરવો જોઇએ.

આ ત્યારે ક્રોધની સાથે જેને નિસબત છે તે ટેવોનું વિવેચન થયું.

## ૬. મળતાવડાપણા સમ્બન્ધી.

માણસો સાથેના સમાગમની બાબતમાં, એટલે કે, બીજાઓની સાથે રહેવામાં, અને તેમની સાથે વાતચિતમાં તથા સાધારણ કામકાજમાં

જોડાવામાં કેટલાક હાજિયા દેખાય છે-જેઓ તમને પ્રસન્ન કરવાને દરેક વસ્તુને વખાણે છે, અને કદાપિ કશા માટે વાંધો લેતા નથી, પણ એમ ધારે છે કે પોતે જેમને મળે તેમને કશું કષ્ટ થાય તેવું કદાપિ ન કરવું જોઇએ. જેઓ એથી વિરુદ્ધ માર્ગ પકડે છે, અને દરેક વસ્તુમાં વાંધો લે છે, અને પોતે કેવું કષ્ટ આપે છે તેનો ક્ષણભર પણ વિચાર કરતા નથી, તેઓ ચીડિયા અને કજિયાખોર કહેવાય છે.

એ પૂરતી રીતે સ્પષ્ટ છે કે આ બન્ને ટેવો દોષપાત્ર છે, અને જે ટેવ તેમની વચ્ચેનો મધ્યમ માર્ગ પકડે છે તે વખાણવા લાયક છે—તે ટેવ કે જેથી માણસ ઘટતી વસ્તુમાં અને ઘટતી રીતે હા પાડે છે, અને તેમ ન હોય ત્યારે ના પાડે છે. આ ટેવ અથવા લક્ષણના રૂપનું કશું પ્રચલિત નામ નથી, પણ તે દોસ્તીને સૌથી વધારે મળતી આવે છે. કારણકે જે માણસ આ પરિમિતતા દાખવે છે તે જેને આપણે સાચો મિત્ર કહીએ છીએ તેજ જાતનો માણસ છે, જોકે મિત્રતામાં સ્નેહ પણ અન્તર્ગત હોય છે. આ મિત્રતાથી એ અંશે ભિન્ન છે કે તેમાં જેમની સાથે આપણે સમાગમમાં આવતા હોઇએ તેમને માટે લાગણી અને સ્નેહનો અન્તર્ભાવ હોતો નથી; કારણકે જેનામાં આ ગુણ હોય છે તે ઘટિત હોય ત્યારે હા પાડે છે, તે પોતે ચાહતો હોય અથવા ધિક્કારતો હોય તે કારણથી નહીં, પણ એ તેનું લક્ષણ હોવાના કારણથી. તે જેમને ઓળખતો હશે તેમની અને નહીં ઓળખતો હોય તેમની સાથે, જેમની સાથે પરિચિત હશે તેમની અને નહીં પરિચિત હોય તેમની સાથે એજ પ્રમાણે વર્તશે, માત્ર એટલું કે દરેક પ્રસંગે તે યોગ્ય હશે તેમ વર્તશે; કારણકે અજાણ્યાઓ અને પરિચિતો તરફ સરખો ભાવ બતાવવાને, તેમ તેમને કષ્ટ ન આપવા માટે સરખી સંભાળ લેવાને આપણે બન્ધાયેલા નથી.

આપણે સામાન્ય શબ્દોમાં અગાઉ કહી ચૂકયા છીએ, કે આવો માણસ બીજાઓ સાથેના સમાગમમાં જેમ ઉચિત હશે તેમ વર્તશે, પણ અહીં વધારવું જોઇએ, કે જ્યારે તે બીજાઓના આનન્દમાં ભાગ આપવાને અને તેમને કષ્ટ ન થાય તેમ કરવાને યત્ન કરે છે, ત્યારે જે ઉમદા અને

ઉચિત છે તેના ધોરણથી જ તે દોરાશે. તેને સામાજિક સમાગમના આનન્દો અને કષ્ટોની સાથે નિસબત દેખાય છે. હવે, જ્યારે જ્યારે તેને એમ લાગશે કે અમુક આનન્દમાં ભાગ આપવો ઉમદા નથી, અથવા પોતાને સ્પષ્ટ હાનિકારક છે, ત્યારે તે સંમત થવાની ના પાડશે અને કષ્ટ આપવાનું પસન્દ કરશે. અને જો આનન્દ એવો હોય, કે તેથી અપયશ થવાનો હોય, અને અપયશ પણ થોડો નહીં, અથવા તેના પ્રવર્તકને અમુક હાનિ થાય તેમ હોય, અને સામે થવામાં દુઃખ આપવાનું હોય, તો તે સંમત થશે નહીં, પણ તેવા આનન્દની વિરુદ્ધ થશે. પણ તે મોટા માણસોના અથવા સાધારણ લોકોનાં મંડળમાં હોય, પરિચિત મિત્રોમાં કે માત્ર ઓળખીતાઓમાં હોય, તે પ્રમાણે જૂદી જૂદી રીતે વર્તશે, અને દરેકના તરફ યોગ્ય આચરણ કરશે; બીજાં કારણો નહીં હોય ત્યારે આનન્દ વધારવાનું પસન્દ કરશે, અને કષ્ટ આપવાને નાખુશ રહેશે, પણ પરિણામો મહત્ત્વનાં હશે ત્યારે તેના વિચારથી પોતાના વર્તનને નિયમિત કરશે, એટલે કે જે ઉમદા અને યોગ્ય છે તેના વિચારથી. અને આ પ્રમાણે ભવિષ્યમાં મોટા આનન્દની ખાતર હાલ તે થોડું કષ્ટ આપશે.

ત્યારે, જે માણસ મધ્યમ પાળે છે તે આ પ્રકારનો છે; પણ તેનું કશું પ્રચલિત નામ નથી.

જે માણસ હમેશાં પોતાને પ્રિય કરે છે તે, જો તેનો ઉદ્દેશ માત્ર પ્રસન્ન કરવાનો હોય, અને બીજો કશો ન હોય, તો હાજિયો કહેવાય છે; પણ જો તે પોતાને માટે કંઇ નાણાં કે દ્રવ્યનો લાભ મેળવવા તેમ કરતો હોય, તો તે ખુશામતખોર છે.

પણ જે વસ્તુ માત્રની સામેજ થાય છે તે અમે કહેલું છે તેમ, અવળો અને કજિયાખોર છે. પણ અહીં અન્ત્યો (મધ્યમને બદલે) એક બીજાંથી વિરુદ્ધ દેખાય છે, કારણકે મધ્યમને માટે કશું નામ નથી.

## ૭. સત્યશીલતા સમ્બન્ધી.

જે પરિમતતા બડાઇ અને વ્યાજોક્તિની વચ્ચે છે (જે સદ્‌ગુણ પણ નામ વગરનો છે), તે પણ લગભગ એજ ક્ષેત્રમાં પ્રગટ થાય છે.

આ ગુણોની પણ પરીક્ષા કરવી ઠીક છે; કારણકે જ્યારે આપણે માનુષ લક્ષણનાં બધાં રૂપો તપાસી જશું, ત્યારે આપણે તે સમ્બન્ધી વધારે જાણશું; અને જ્યારે બધા સદ્ગુણોની તપાસમાં આપણને જણાશે, કે દરેકમાં મધ્યમનું પાલન થાય છે, ત્યારે સદ્ગુણો એ મધ્યમના પાલનની પદ્ધતિઓ છે, તેની આપણને વધારે પાકી ખાતરી થશે.

સામાજિક સમાગમની અંદર આનન્દ અને કષ્ટની બાબતમાં જે લક્ષણો પ્રગટ થાય છે તે સમ્બન્ધી અમે બોલી ગયા છીએ; હવે એજ રીતે, પોતે જે કહે છે, કરે છે, અને હક આગળ લાવે છે, તેમાં જેઓ પોતાને સત્યશીલ અથવા અસત્યશીલ બતાવે છે, તેમના સમ્બન્ધી બોલીએ.

પ્રથમ, ત્યારે, બડાઇખોરને લોકો જેને માન આપતા હોય તેવી વસ્તુઓનો દમ્ભ કરવાનો શોખ હોય છે, જોકે એ વસ્તુઓ તેની પાસે ન હોય અથવા તે દમ્ભ કરતો હોય તેટલી હદ સુધી ન હોય તોપણ; બીજી તરફ, વ્યાજોક્તિશીલ માણસ પોતાની પાસે જે છે તેની પણ ના પાડતો અથવા તેની અવગણના કરતો દેખાય છે; પણ જે માણસ મધ્યમ પાળે છે તે હમેશાં સમાન હોઇને વચનમાં અને કર્મમાં સાચો હોય છે, પોતાના સમ્બન્ધી સાદી વાતો કહી દે છે, અને કશી અતિશયોક્તિ કે ન્યૂનોક્તિ કરતો નથી.

હવે, વર્તનના આ માર્ગોમાંથી દરેકને કાંતો કંઇ હેતુ પૂર્વક અથવા કશા હેતુ વગર અનુસરી શકાય.

જ્યારે કોઇ હેતુ સાધવાનો ન હોય, ત્યારે દરેક માણસ પોતાના લક્ષણ પ્રમાણે બોલે છે, કર્મ કરે છે, અને જીવે છે.

પણ અસત્ય સ્વતઃ દુષ્ટ અને દોષપાત્ર છે; સત્ય સ્વતઃ ઉમદા અને સ્તુતિપાત્ર છે.

અને તેથી સત્યશીલ માણસ મધ્યમ પાળતો હોઇને સ્તુતિપાત્ર છે, પણ અસત્યશીલ લક્ષણો બંને દોષપાત્ર છે, જોકે વ્યાજોક્તિશીલ કરતાં બડાઇખોર વધારે.

ચાલો ત્યારે આપણે તે દરેક સમ્બન્ધી બોલીએ, અને પ્રથમ સત્યશીલ લક્ષણ સમ્બન્ધી.

આપણે યાદ રાખવું જોઇએ કે, વ્યવહારની બાબતોમાં અથવા જે જે બાબતો ન્યાય અગર અન્યાયના પ્રદેશમાં આવે છે (કારણકે એ બાબતો બીજા સદ્ગુણની છે), તેની અન્દર જે માણુસ સત્ય બોલે છે, તેના સમ્બન્ધી અહીં બોલવાનું નથી; અહીં તો આપણે એવા માણુસનો વિચાર કરીએ છીએ, કે જે એવાં કશાં મહત્ત્વનાં પરિણામ ન આવવાનાં હોય તેવે પ્રસંગે પણ વાણીમાં અને જીવનમાં સત્યશીલ રહે છે, કારણકે એ તેનું લક્ષણ છે.

આવો માણુસ સજ્જન હોવો જોઇએ એમ દેખાય છે. કારણકે જે સત્યને ચાહે છે, અને જ્યાં કશાનો તેના પર આધાર ન હોય ત્યાં સત્યશીલ છે, તે જ્યાં ગમ્ભીર સવાલોનો સમાવેશ હશે ત્યાં વધારે ખાતરીથી સત્ય બોલશે; તે એવે પ્રસંગે એક નીચ વસ્તુ તરીકે અસત્યને પરિહરશે, કારણકે જ્યાં કશાં પરિણામ આવવાનાં ન હોય, ત્યાં પણ તેણે તેનો પરિહાર કરેલો હોય છે: પણ આવા માણુસને તારીફ યોગ્ય છે.

તેનું વલણ સત્યથી વધારે કહેવાના કરતાં કંઇ અંશે કમી કહેવા તરફ હોય છે; અને એ વધારે યોગ્ય માર્ગ લાગે છે, કારણકે બધી અતિશયોક્તિ અરુચિકર છે.

બીજી તરફ, જે કશા હેતુ વગર પોતાની પાસે હોય તે કરતાં વધારે દમ્ભ કરે છે (ચોકખો બડાઇખોર), તે સારા લક્ષણનો માણુસ દેખાતો નથી (કારણકે તેવો હોય તો તે અસત્યમાં આનન્દ લે નહીં), પણ તે ખરાબ કરતાં બેવકૂફ વધારે છે.

પણ ઉદ્દેશવાળા બડાઇખોરોમાં જેનો ઉદ્દેશ આબરૂ અથવા માનનો હોય છે, તેનો બહુ સખત રીતે દોષ કઢાતો નથી (જેમ ચોકખા બડાઇખોરનો કઢાતો નથી તેમ), પણ જેનો ઉદ્દેશ નાણાંનો અથવા નાણાં મેળવવાનાં સાધનોનો હોય છે, તેનો વધારે દોષ કઢાય છે.

પણ અમારે કહેવું જોઇએ, કે જે ચોકખા બડાઇખોરને બીજા પ્રકારના બડાઇખોરોથી વ્યાવૃત્ત કરે છે, તે તેની બડાઇ મારવાની શકિત નથી, પણ બડાઇ મારવાની પસન્દગી છે: ચોકખો બડાઇખોર બડાઇખોર છે, તે

ટેવથી અને એ તેનું લક્ષણ છે તેથી છે; જેમ એક તરફ અસત્યની પોતાની અન્દર આનન્દ લેનાર ચોકખો જૂઠો હોય છે, અને બીજી તરફ માન અથવા લાભની ઇચ્છાથી જૂઠું બોલનાર જૂઠો હોય છે તેમ.

જેઓ આબરૂની ઇચ્છાથી બડાઇ હાંકે છે, તેઓ જે વસ્તુઓ માટે માણસ વખણાતો અથવા સુખી ગણાતો હોય તેનો દમ્ભ કરે છે; જેમનો હેતુ લાભનો હોય છે તેઓ જે વસ્તુઓ બીજાઓને ફાયદાની હોય, અને જેમનો અભાવ પકડી શકાય નહીં, તેનો દમ્ભ કરે છે, ઉ. ત. જાદૂમાં અથવા વૈદ્યકમાં કુશલતા. એટલે માણસો જેનો દમ્ભ કરે છે અથવા બડાઇ હાંકે છે તે વસ્તુ ઘણુંખરૂં આ પ્રકારની હોય છે; કારણકે ઉપર જે સરતો બતાવી તે તેમાં વર્તમાન હોય છે.

બીજી તરફ, વ્યાજોકિતશીલ માણસો, પોતાના સમ્બન્ધી બોલવામાં અવગણનાનો માર્ગ પકડતા હોઇને વધારે સંસ્કારવાળા લક્ષણના દેખાય છે; કારણકે આ પ્રમાણે બોલવામાં તેમનો હેતુ લાભની ઇચ્છાનો દેખાતો નથી, પણ માત્ર આડમ્બરથી દૂર રહેવાનો: પણ જે પોતામાં નથી એમ તેઓ જણાવે છે તે ખાસ કરીને માણસો જેને માન આપતા હોય તેવી વસ્તુ દેખાય છે. સોક્રેટીસ આનું ઉદાહરણ છે.

પણ જેઓ અમુક ક્ષુલ્લક લાભો ખુલ્લી રીતે પોતાની પાસે હોય અને છતાં તેનો ઇનકાર કરતા હોય, તેઓ ઢોંગી કહેવાય છે, અને તેમનો સહેલાઇથી તિરસ્કાર થાય છે. અને કોઇ વાર પોતાની આ પ્રકારની અવગણના લગભગ બડાઇના જેવી દેખાય છે, ઉદાહરણ તરીકે, સ્પાર્ટનની માફક પહેરવેશ રાખવો તે; કારણકે જેમ અતિશયોકિતમાં તેમ અતિશય અવગણનામાં પણ કંઇક બડાઇ જેવું રહેલું છે.

પણ જેઓ પ્રમાણમાં વ્યાજોક્તિ વાપરે, છે, અને જે બાબતો અતિ સ્પષ્ટ અને ખુલ્લી ન હોય તેવીમાં વ્યાજોક્તિથી બોલે છે, તેઓ સંસ્કારવાળા માણસો દેખાય છે.

છેવટે, બડાઇખોર ખાસ કરીને સત્યશીલ માણસથી વિરુદ્ધ દેખાય છે; કારણકે તે વ્યાજોક્તિશીલ માણસના કરતાં વધારે ખરાબ છે.

## ૮. વાક્ચાતુર્ય સમ્બન્ધી.

વળી, વિનોદ એ આપણા જીવનનો એક અંશ છે, અને ગમ્મતી વાતચિત એ વિનોદનો એક પ્રકાર છે, તે પરથી એમ દેખાય છે, કે આ બાબતમાં પણ બીજાઓની સાથે ભળવાનો અમુક યોગ્ય માર્ગ હોય છે; એટલેકે, એવી વસ્તુઓ હોય છે, કે જે કહેવી યોગ્ય છે, અને જે કહેવાનો યોગ્ય માર્ગ હોય છે:, અને સાંભળવાનું પણ એ પ્રમાણે; જોકે અહીં પણ કયા પ્રકારના લોકોની હાજરીમાં તમે બોલો છો, અથવા કોનું તમે સાંભળો છો, તેથી તફાવત થાય છે.

અને એ સ્પષ્ટ છે કે આ બાબતોમાં પણ મધ્યમથી ચડવું અથવા ઉતરવું શક્ય છે.

હવે, જેઓ મશ્કરીમાં અતિશયતા સુધી જાય છે તેઓ ભાંડ અને ગ્રામ્ય માણસો દેખાય છે, તેઓ ગમે તેમ કરીને માત્ર હસાવવા યત્ન કરે છે, અને પોતાના પરિહાસો સુઘડ તથા કોઇને દુઃખ ન લાગે તેવા કરવાને દરકાર કરતા નથી. બીજી તરફ, જેઓ પોતે કદાપિ કશું હસવા સરખું બોલતા નથી, અને જેઓ બોલે છે તેમના પર ચીડાય છે, તેઓ ચિંગૂસ ગણાય છે. પણ જેઓ ખૂબીથી પરિહાસ કરે છે તેઓ વાક્ચતુર અથવા હાજરજવાબી કહેવાય છે.

કારણકે માણસનું લક્ષણ આવા નર્માલાપ અથવા રમતિયાળ તરંગોમાં પ્રગટ થતું જણાય છે, અને જેમ આપણે શરીરની પરીક્ષા તેની હીલચાલો પરથી કરીએ છીએ, તેમ એ ઉપરથી આપણે તેના નીતિસમ્બન્ધી બન્ધારણનો નિર્ણય કરીએ છીએ.

પણ પરિહાસની વસ્તુઓને પ્રાધાન્ય અપાતું હોવાથી, અને ઘણાખરા માણસો ગમ્મત અને મશ્કરીમાં અતિશય આનન્દ લેતા હોવાથી, મશ્કરો ઘણી વાર વાક્ચતુર કહેવાય છે, કારણકે તે આનન્દ આપે છે. પણ એ બે વચ્ચે ભેદ છે, અને પુષ્કળ ભેદ છે, એ અમે જે કહ્યું છે તે પરથી સ્પષ્ટ છે.

આ બાબતોમાં જે લક્ષણ મધ્યમ પાળે છે, તેમાં એક તત્ત્વ ચાતુર્ય છે. ચતુર માણસ માત્ર એવી વસ્તુઓ કહેશે અને સાંભળશે, કે જે

કહેવી અને સાંભળવી કોઇ પણ પ્રમાણિક માણસને અને ગૃહસ્થને ઉચિત હોય; કારણકે એવી વસ્તુઓ છે, કે જે પરિહાસના રૂપમાં કહેવી અને સાંભળવી એવા માણસને ઉચિત છે, અને ગૃહસ્થની મશ્કરી ગુલામી સ્વભાવના માણસની મશ્કરીથી જૂદી પડે છે, તથા કેળવાયેલા માણસની મશ્કરી નહીં કેળવાયેલા માણસની મશ્કરીથી.

હાસ્યરસનાં જૂનાં અને નવાં નાટકો ઉપરથી આ ભેદ કોઇ પણ જોઇ શકે; જૂના લેખકોની રમૂજમાં અશ્લીલતા છે, નવાઓની રમૂજમાં વ્યંગોક્તિ છે; અને સભ્યતાના અંશમાં આ બે વચ્ચેનો જે ભેદ છે તે ન્હાનો સૂનો નથી.

ત્યારે શું સારા પરિહાસની એવી વ્યાખ્યા આપી શકાય, કે તે ગૃહસ્થને ઉચિત મશ્કરી છે, અથવા એવી છે કે જેથી સાંભળનારને દુઃખ થતું નથી, અથવા એવી કે જેથી તેને આનન્દ પણ થાય? ખરે, જે મશ્કરી સાંભળનારને આનન્દ આપે છે તે છેક અસ્પષ્ટ વસ્તુ છે, કારણ કે જૂદી જૂદી વસ્તુઓ જૂદા જૂદા માણસોને કંટાળો અને આનન્દ આપે છે.

પણ જે વસ્તુઓ તે સાંભળશે તે પણ એજ પ્રકારની થશે (જે પ્રકારની તે બોલશે તેવી, પછી તે પ્રકાર ગમે તે હો): જે મશ્કરી માણસ સાંભળી શકે તે તે બોલી પણ શકે.

ત્યારે એવી મશ્કરીઓ છે, કે જે તે કરશે નહીં (જોકે તેની ચોકસ વ્યાખ્યા અમે આપી શકતા નથી); કારણકે માણસની મશ્કરી કરવી એ એક રીતે તેને નિન્દવા સરખું છે, અને કાયદો અમુક પ્રકારની નિન્દાની મના કરે છે, અને કદાચ અમુક પ્રકારની મશ્કરીની પણ કાયદાથી મના થવી જોઇએ.

તેટલા માટે સંસ્કારવાળો અને ગૃહસ્થના સ્વભાવનો માણસ આ પ્રમાણે પોતાના વાક્યચાતુર્યને નિયમિત કરશે, કારણકે તે પોતે પોતાને કાયદારૂપ છે.

ત્યારે આ મધ્યમ પાળનારનું લક્ષણ છે, પછી આપણે તેને ચતુર માણસ કહીએ, કે હાજરજવાબી કહીએ.

બીજી તરફ, મશ્કરો મશ્કરીના પ્રસંગને જતો કરી શકતો નથી, અને, જો માત્ર હસાવી શકે એમ હોય, તો પોતાને કે બીજાને કોઇને છોડતો નથી, અને એવી વસ્તુઓ બોલે છે, કે જે કોઇ પણ સંસ્કારવાળો માણસ બોલે નહીં, અને તેમાંની કેટલીક તો એવો માણસ સાંભળે પણ નહીં.

છેવટે, ચિંગૂસ આ પ્રકારના સમાગમ માટે બિલકુલ નિરુપયોગી છે; તે કશો ભાગ આપતો નથી, અને દરેક વસ્તુથી અવળું પાડે છે. અને તોપણ વિનોદ અને ગમ્મત આપણા જીવનના આવશ્યક અંશો દેખાય છે.

ત્યારે, સામાજિક જીવનમાં મધ્યમ પાળવાના ઉપર જેનું વર્ણન કર્યું તે ત્રણ પ્રકાર છે, અને બધાને વાતચિત અથવા કોઇક જાતના સંયુક્ત કર્મ સાથે નિસબત છે; પણ તેમાં ભેદ એ છે, કે એકને જ્યારે સત્યની સાથે નિસબત છે, ત્યારે બાકીના બેને જે આનન્દદાયક છે તેની સાથે; અને જે બેને આનન્દની સાથે નિસબત છે, તેમાંથી એકનું ક્ષેત્ર આપણી ગમ્મતોમાં અને બીજાનું બીજી બધી જાતના સામાજિક સમાગમમાં છે.

## ૯. શરમની લાગણી સમ્બન્ધી.

શરમને યોગ્ય રીતે સદ્‌ગુણ કહી શકાય નહીં; કારણકે તે ટેવ અથવા કેળવાયેલી શક્તિના કરતાં લાગણી જેવી વધારે છે. એટલું તો ખરૂં જ કે અપકીર્તિની એક પ્રકારની ભીતિ તરીકે તેની વ્યાખ્યા અપાય છે, અને તેની અસરો સંકટથી ઉત્પન્ન થતી ભીતિની અસરોને મળતી છે; કારણકે માણસો જ્યારે શરમાય છે ત્યારે તેમના વદન ઉપર રંગ ચડી આવે છે, અને મૃત્યુની ભીતિથી રંગ ઉડી જાય છે. એટલે બન્ને એક રીતે સ્થૂલ છે, જે ટેવ અથવા કેળવાયેલી શક્તિને બદલે લાગણીની નિશાની ગણાય છે.

વળી એ એવી લાગણી છે કે જે ઝિન્દગીની બધી અવસ્થાઓમાં શોભતી નથી, પણ ફકત જુવાનીમાં; જુવાન માણસોને શરમ લાગે તે યોગ્ય ગણાય છે; કારણકે, તેમનું વર્તન તેમની લાગણીઓથી દોરાય છે, તેટલા માટે તેઓ વારંવાર ભૂલે છે, પણ શરમને લીધે ખોટાં કામ કરતાં અટકે છે.

અને તેથી જુવાન માણસો શરમ લાગે તેવા હોય તેમને આપણે વખાણીએ છીએ, પણ મોટી ઉમરનો કોઇ આદમી શરમ લાગે તેવો હોય તો તેને કોઇ વખાણશે નહીં; કારણકે આપણે માનીએ છીએ, કે તેણે એવું કશું કરવું ન જોઇએ, કે જેને લીધે તેને શરમાવું પડે.

ખરે, શરમ એ કોઇ સારા માણસ માટે નથી, કારણકે તે હલકાં કર્મોથી ઉત્પન્ન થાય છે ( કારણકે એવાં કર્મો નહીં કરવાં જોઇએ: તેમ કેટલાંક કર્મો ખરેખર શરમભરેલાં છે, અને બીજાં માત્ર લોકમત પ્રમાણે શરમભરેલાં છે, તેથી કશો ફેર પડતો નથી; કારણકે તેવું કશું કરવું જોઇએ નહીં, અને તેથી માણસે શરમાવું જોઇએ નહીં ); શરમ એ નિર્માલ્ય માણસને માટે છે, અને તે કંઇક શરમભરેલું કરવા લાયક હોવાનું પરિણામ છે.

પણ એમ ધારીએ કે એક માણસનું લક્ષણ એવું છે કે, જો તે આવું કોઇ શરમભરેલું કામ કરે, તો તે શરમાય, તો તે ઉપરથી તે પોતાને સારો માણસ ધારે એ અર્થરહિત છે; કારણકે શરમ માત્ર ઐચ્છિક કર્મો માટે લાગે છે, અને કોઇ પણ સારો માણસ ઇચ્છા પૂર્વક હલકાં કામ કદાપિ કરે નહીં.

બહુ તો, શરમને સાંકેતિક રીતે સારી કહી શકાય, એટલેકે, એમ ધારીએ કે કોઇ સારો માણસ એવું કર્મ કરે, તો તેને શરમ થાય: પણ સદ્દગુણોમાં કશું સાંકેતિક નથી.

વળી, બેશરમ થવું, અથવા શરમભરેલાં કર્મો કરવાથી ન શરમાવું, એ ખરાબ છે, એમ સ્વીકારીએ, તોપણ એમ ફલિત નથી થતું, કે એ કર્મો કરવાં અને શરમાવું એ સારૂં છે.

એજ રીતે નિગ્રહ સદ્દગુણ નથી, પણ સદ્દગુણ અને દુર્ગુણની વચ્ચે છે.

પણ નિગ્રહ સમ્બન્ધી આ બાબત અમે આગળ સ્પષ્ટ કરશું; હાલ તો ન્યાયનું વિવેચન કરીએ.



## પ્રકરણ ૫.

### એજ—પૂર્ણ. ન્યાય.

**૧. પ્રસ્તાવના, ન્યાયના બે અર્થનો ભેદ. ન્યાય સમ્બન્ધી (૧)=કાયદા તરફ અધીનતા,=સમ્પૂર્ણ સદ્‌ગુણ.**

હવે આપણે ન્યાય અને અન્યાય સમ્બન્ધી તપાસ કરવાની છે, અને એ પૂછવાનું છે, કે તેમને કઇ જાતનાં કર્મોની સાથે નિસબત છે, અને કયા અર્થમાં ન્યાય મધ્યમ પાળે છે, અને તે અન્ત્યો કયાં છે કે જેનું મધ્યમ જે ન્યાય્ય છે તે છે. અને આ તપાસમાં અમે અગાઉનીજ પદ્ધતિને અનુસરશું.

આપણે જોઇએ છીએ કે બધા માણસો ન્યાયથી ટેવ અથવા લક્ષણના એવા પ્રકારને બોધે છે, કે જે માણસોને જે ન્યાય્ય છે તે કરવાને યોગ્ય બનાવે, અને જે તે ઉપરાંત તેમને ન્યાયપુરસ્સર વર્તતા અને જે ન્યાય્ય છે તે ઇચ્છતા કરે; તથા અન્યાયથી તેઓ એવા પ્રકારના લક્ષણને બોધે છે કે જે તેમને અન્યાયથી કર્મ કરતા અને અન્યાય્ય ઇચ્છતા બનાવે છે. ત્યારે આગળ કામ કરવાને આપણે આ બાહ્ય રેખા સ્વીકારીએ.

અમે આ પ્રમાણે ન્યાય તથા અન્યાયને સામે કરીએ છીએ, કારણકે ટેવ અથવા કેળવાયેલી શક્તિ આ બાબતમાં શાસ્ત્ર અને શક્તિ બંનેથી જૂદી પડે છે. મારા કહેવાની મતલબ એ છે, કે જોકે બંને વિરોધીઓનું જોડું એકજ શાસ્ત્ર અથવા શક્તિના અધિકારમાં આવે છે, તોપણ જે ટેવ અમુક પરિણામ પેદા કરે છે તેજ ટેવ વિરુદ્ધ પરિણામ પણ પેદા કરતી નથી; ઉ. ત. આરોગ્ય માત્ર આરોગ્યનાં ચિહ્નો પ્રગટ કરે છે, અનારોગ્યનાં નહીં; કારણકે જ્યારે કોઇ માણસ નીરોગી માણસની માફક ચાલે છે, ત્યારે આપણે કહીએ છીએ, કે તેની ચાલ નીરોગી છે.

( એમ નહીં કે બંને વિરોધીઓ અસમ્બદ્ધ છે. ) પ્રથમ તો, અમુક ટેવ ઘણી વાર તેની સામેની ટેવથી, અને ઘણી વાર તેનાં કારણો અને

પરિણામોથી ઓળખાય છે: જો સારી સ્થિતિ શી છે એ આપણે જાણીએ, તો તે પરથી ખરાબ સ્થિતિ શી છે એ પણ આપણે જાણી શકીએ; અને, વળી, જે સારી સ્થિતિને ઉપકારક છે તે પરથી સારી સ્થિતિ પોતે શી છે એ આપણે અનુમાની શકીએ, અને એથી ઉલટું, પાછલી વસ્તુ ઉપરથી આગલી વસ્તુને પણ. ઉદાહરણ તરીકે, જો સારી સ્થિતિ એ માંસની દૃઢતા હોય, તો એ ફલિત થાય છે કે નઠારી સ્થિતિ એ માંસની શિથિલતા છે, અને જે માંસની દૃઢતાને ઉપકારક છે તે સારી સ્થિતિને ઉપકારક છે.

અને, બીજું, જો વિરોધી શબ્દોના જોડામાંથી એક શબ્દના એકથી વધારે અર્થ હશે, તો સાધારણ નિયમ તરીકે, બીજા શબ્દના પણ એકથી વધારે અર્થ હશે; એટલે અહીં, જો "ન્યાયી" શબ્દના જૂદા જૂદા અર્થ હશે, તો "અન્યાયી" શબ્દના પણ જૂદા જૂદા હશે.

અને વસ્તુતાએ "ન્યાય" અને "અન્યાય" બંનેના જૂદા જૂદા અર્થ છે, પણ સામાન્ય નામમાં સમાતી જૂદી જૂદી વસ્તુઓ પરસ્પર નજીકનો સમ્બન્ધ ધરાવતી હોવાથી, તેઓ જૂદી જૂદી છે એ હકીકત તિરોહિત રહે છે, અને તફાવત મોટો હોય ત્યારે જેમ ધ્યાન ખેંચે તેમ ધ્યાન ખેંચતી નથી.

ત્યારે ચાલો આપણે માણસને કયા કયા અર્થમાં અન્યાયી કહીએ છીએ, તે નક્કી કરીએ.

પહેલું, જે કાયદાઓને તોડે છે તે અન્યાયી ગણાય છે; અને બીજું, જે પોતાના ભાગ કરતાં વધારે લે છે તે, અથવા અપ્રમાણિક માણસ.

ત્યારે, એ સ્પષ્ટ છે કે ન્યાયી માણસનો અર્થ (૧) કાયદા પાળનાર અને (૨) પ્રમાણિક માણસ થશે.

એટલે ન્યાય્ય વસ્તુ (૧) જે કાયદાને અનુસરતી છે તે, અને (૨) જે વાજબી છે તે થશે; અને અન્યાય્ય વસ્તુ (૧) જે કાયદાથી વિરુદ્ધ છે તે, અને (૨) જે ગેરવાજબી છે તે થશે.

પણ અન્યાયી માણસ, શબ્દના બેમાંથી એક અર્થમાં, પોતાના ભાગ કરતાં વધારે લે છે, તેથી તેના કર્મનો પ્રદેશ સારી વસ્તુઓ થશે—બધી

સારી વસ્તુઓ નહીં, પણ જેની સાથે સારા અથવા નઠારા ભાગ્યને નિસબત છે તેવી, જે સ્વતઃ હમેશાં સારી હોય છે, પણ આપણે માટે હમેશાં સારી હોતી નથી–તે વસ્તુઓ કે જે માટે આપણ માણસો પ્રાર્થના કરીએ છીએ અને શોધીએ છીએ, જોકે આપણે પ્રાર્થના તો એમ કરવી જોઇએ, કે જ્યારે આપણે આપણા માટે જે સારૂં હોય તે પસન્દ કરીએ, ત્યારે જે સ્વતઃ સારૂં હોય તે આપણા માટે પણ સારૂં થાય.

પણ અન્યાયી માણસ હમેશાં પોતાના ભાગ કરતાં વધારે લેતો નથી; કોઇ વાર તે ઓછું પણ લે છે, એટલે કે જે વસ્તુઓ ખરાબ હોય તેમાંથી; પણ ઓછું ખરાબ એ એક રીતે સારૂં ગણાય છે, અને વધારે લેવાનો અર્થ વધારે સારૂં લેવાનો થાય છે, તેથી તે પોતાના ભાગ કરતાં વધારે લે છે, એમ કહેવાય છે. પણ બન્ને રીતે તે અપ્રમાણિક છે; કારણકે એ વધારે વિસ્તૃત સંજ્ઞામાં બીજીનો સમાવેશ થઇ જાય છે.

આપણે જોયું કે કાયદો તોડનાર માણસ અન્યાયી છે, અને કાયદો પાળનાર ન્યાયી છે. આ પરથી એ ફલિત થાય છે કે જે કંઇ કાયદા પ્રમાણે છે તે એક અર્થમાં ન્યાય્ય છે. (અને આ પ્રમાણે ખરૂં જોતાં છે જ; ) કારણકે કાયદો બાંધનાર જે ફરમાવે છે તે કાયદા પ્રમાણે છે, અને હમેશાં ન્યાય્ય કહેવાય છે.

હવે, કાયદાઓ બધા પ્રકારની વસ્તુઓ સમ્બન્ધી ફરમાન આપે છે, અને બધાના, અથવા શ્રેષ્ઠ માણસોના, અથવા રાજ્યમાં જેઓ સર્વોપરિ હોય તેમના, સામાન્ય હિતને લક્ષ્ય કરે છે (રાજ્યમાં પદવી પોતાની ઉત્કૃષ્ટતા અથવા એવા કોઇ બીજા ધોરણ પ્રમાણે નિશ્ચિત થાય છે); અને તેટલા માટે સમાજના સુખને અથવા એ સુખના જૂદા જૂદા અંશોને ઉત્પન્ન કરવાનું અને ટકાવી રાખવાનું જેનું જેનું વલણ હોય તેને આપણે એક અર્થમાં ન્યાય્ય શબ્દ લાગૂ પાડીએ છીએ. કાયદો આપણને હિમ્મત દાખવવાની આજ્ઞા કરે છે (જેમકે ટુકડી છોડવી નહીં, અથવા દોડવું નહીં, અથવા હથિયાર ફેંકી દેવાં નહીં), અને સંયમ (જેમકે વ્યભિચાર અથવા ઉપદ્રવ કરવો નહીં), અને સૌમ્યતા (જેમકે આપણા પડોશીઓને

મારવા નહીં, અથવા તેમની નિન્દા કરવી નહીં), અને એ પ્રમાણે બીજા બધા સદ્દગુણો અને દુર્ગુણોમાં અમુક કર્મોનો વિધિ અને અમુકનો નિષેધ ફરમાવે છે. જ્યારે સારો હોય ત્યારે યોગ્ય રીતે, અને જ્યારે તે ઉતાવળે બાંધી દીધેલો હોય ત્યારે એટલી યોગ્ય રીતે નહીં.

ત્યારે આ અર્થમાં ન્યાય સમ્પૂર્ણ સદ્દગુણ છે, અને વધારામાં એટલું કે તે બીજાઓ તરફ દર્શાવાય છે. આ કારણથી, ઘણી વાર તેને સદ્દગુણોમાં મુખ્ય કહેવામાં આવે છે, અને એવો કે "સાંઝનો કે સવારનો તારો એવો સુન્દર નથી;" અને એ વચન તો કહેવત બની ગયેલ છે કે, "ન્યાય પોતામાં બધા સદ્દગુણોનો સમાવેશ કરે છે."

તે સમ્પૂર્ણ સદ્દગુણ છે, કારણકે, પ્રથમ તો, એ સમ્પૂર્ણ સદ્દગુણનું પ્રકાશન છે: વળી એ સમ્પૂર્ણ છે, કારણકે જેનામાં તે છે તે માત્ર પોતાનાં ખાનગી કામકાજમાં નહીં, પણ પોતાના પડોશીઓ સાથેના વ્યવહારમાં પણ સદ્દગુણ દાખવવાને શક્તિમાન છે; કારણકે એવા ઘણા છે કે જેઓ ઘરમાં પૂરતા સદ્દગુણી થઇ શકે, પણ પોતાના પડોશીઓ સાથેના વ્યવહારમાં નિષ્ફળ થાય છે.

આ કારણથી લોકો બિઆસની ઉક્તિને વખાણે છે કે, "માણસ કેવો છે તે અધિકાર દેખાડી આપશે;" કારણકે જે અધિકારમાં છે તે તેથીજ કરીને બીજાઓની સાથે સમ્બન્ધમાં છે, અને તેમની સાથે વ્યવહાર કરે છે.

વળી, આજ કારણને લીધે બધા સદ્દગુણોમાં ન્યાય એકજ બીજાનું હિત ગણાય છે, કારણકે બીજાઓ તરફનો આ સમ્બન્ધ તેમાં અન્તર્ગત છે; કારણકે ન્યાય બીજાના લાભને લક્ષ્ય કરે છે—એટલે કે શાસકના અથવા આપણા નાગરિક બન્ધુઓના લાભને.

હવે, જ્યારે ખરાબમાં ખરાબ માણસ તે છે કે જે તેના પોતાના કામકાજમાં તેમજ તેના મિત્રોની સાથેના વ્યવહારમાં દુર્ગુણ દાખવે છે, ત્યારે સારામાં સારો માણસ જે માત્ર પોતાના કામકાજમાં સદ્દગુણ દાખવે છે તે નથી, પણ જે બીજાઓ તરફ સદ્દગુણ દાખવે છે તે છે; કારણકે આ કરવાનું કઠણ છે.

ત્યારે, આ અર્થમાં ન્યાય સદ્દગુણનો એક ભાગ નથી, પણ સદ્દગુણનું સર્વ છે; અને તેની સામેનો અન્યાય દુર્ગુણનો એક ભાગ નથી, પણ તેનું સર્વ છે.

સદ્દગુણ આ અર્થમાં ન્યાયથી કેવી રીતે ભિન્ન છે તે અમે જે કહ્યું છે તે ઉપરથી સ્પષ્ટ છે; તે એનું એ લક્ષણ છે, માત્ર જૂદી રીતે જોવાય છે: બીજાઓ સાથેના સમ્બન્ધમાં જોતાં, આ લક્ષણ ન્યાય છે; માત્ર અમુક લક્ષણ તરીકે જોતાં, એ સદ્દગુણ છે.

## ૨. ન્યાય સમ્બન્ધી (૨)=વાજબીપણું, કેવી રીતે ન્યાય (૧) સાથે સમ્બદ્ધ છે. જે વહેંચણીમાં ન્યાય્ય છે તે જે સમાધાનમાં ન્યાય્ય છે તેથી ભિન્ન છે.

હવે જે અર્થમાં ન્યાય સદ્દગુણનો એક ભાગ છે તે અર્થમાં આપણે તેની પરીક્ષા કરીએ–કારણકે આપણે માનીએ છીએ કે એવો ન્યાય છે–અને તેને પ્રતિરૂપ અન્યાય પણ છે.

એ શબ્દ એ રીતે વપરાય છે, એમ તો સહેલાઇથી બતાવી શકાય. ખરાબીના બીજા પ્રકારોમાં, જે માણસ તે દાખવે છે, તે જોકે અન્યાયથી વર્તે છે ( એ શબ્દના એક અર્થમાં ), તોપણ પોતાના ભાગ કરતાં વધારે લેતો નથી; ઉદાહરણ તરીકે, જ્યારે કોઇ માણસ ભીરુતાથી પોતાની ઢાલ ફેંકી દે છે, અથવા ખરાબ મિજાજથી બીજાની નિન્દા કરે છે, અથવા અનુદારતાથી બીજાને પૈસાની મદદ કરવાની ના કહે છે ત્યારે. પણ જ્યારે તે પોતાના ભાગ કરતાં વધારે લે છે, ત્યારે તે કદાચ આમાંથી કોઇ દુર્ગુણ દાખવતો નથી, તેમ તે બધા પણ દાખવતો નથી, છતાં તે એક પ્રકારનું ખરાબપણું બતાવે છે ( કારણકે આપણે તેને ઠપકો આપીએ છીએ ), અર્થાત્, અન્યાય ( એ શબ્દના બીજા અર્થમાં ).

ત્યારે, આપણે જોઇએ છીએ કે અન્યાય શબ્દનો એક બીજો અર્થ છે, કે જે અર્થમાં તે જે અન્યાય બધા ખરાબપણાની બરાબર છે તેના એક ભાગ તરીકે વપરાય છે, અને અન્યાય્ય શબ્દનો પણ એક બીજો અર્થ છે, કે જેમાં તે "કાયદાથી વિરુદ્ધ" ના અર્થમાં જે વસ્તુઓ માટે વપરાય છે તેમાંથી અમુક ભાગનેજ લાગુ પાડવામાં આવે છે.

વળી, જો એક માણુસ લાભની ઇચ્છાથી વ્યભિચાર કરે, અને તેથી પૈસો મેળવે, અને બીજો માણુસ વિષયવાસનાથી કરે, અને પૈસો ખરચે તથા ખુએ, તો એ પાછલો લોભી નહીં પણ વિષયાસક્ત કહેવાશે, અને આગલો વિષયાસક્ત નહીં પણ અન્યાયી કહેવાશે ( સંકુચિત અર્થમાં ). ત્યારે એ સ્પષ્ટ છે કે તે માણુસ તેના લાભના કારણથી અન્યાયી કહેવાશે.

ફરી, આગલા અર્થમાં અન્યાયનાં કર્મો હમેશાં કોઇ અમુક દુર્ગુણમાં દાખલ કરાય છે, જેમકે કોઇ માણુસ વ્યભિચાર કરે, તો તે વિષયાસક્તિમાં; જો તે યુદ્ધમાં પોતાના સાથીનો ત્યાગ કરે, તો ભીરુતામાં; જો તે બીજાને મારે, તો ક્રોધમાં; પણ ગેરવાજબી લાભની બાબતનું કર્મ અન્યાય સિવાય બીજા કોઇ દુર્ગુણમાં દાખલ કરાતું નથી.

ત્યારે એ સ્પષ્ટ છે, કે જે અન્યાય તમામ દુર્ગુણની બરાબર છે તે સિવાય, એક બીજા પ્રકારનો અન્યાય છે, કે જે અમુક વિશિષ્ટ પ્રકારનો દુર્ગુણ છે, જેનું નામ એનું એ છે, કારણકે એક જ સામાન્ય કલ્પના તેની વ્યાખ્યાનો પાયો છે; અર્થાત્, બન્ને બીજાઓ સાથેના વ્યવહારમાં પ્રગટ થાય છે, પણ બીજાનો પ્રદેશ માન, દોલત, સલામતી, અને એવી વસ્તુઓથી મર્યાદિત છે ( કદાચ કોઇ એક નામમાં આ આખો વર્ગ સમાઇ શકે ), અને તેનો હેતુ લાભનો આનન્દ છે, જ્યારે પહેલાનો પ્રદેશ સજ્જનનાં તમામ કર્મોના પ્રદેશની બરાબર છે.

ત્યારે, આપણે નક્કી કર્યું કે ન્યાયના એક કરતાં વધારે પ્રકાર છે, અને જે પ્રકાર સમ્પૂર્ણ સદ્ગુણથી અભિન્ન છે તે ઉપરાંત એક બીજો પ્રકાર છે; હવે તે શું છે, અને તેની શી ખાસિયતો છે, એ શોધવાનું રહે છે.

આપણે વસ્તુઓને અન્યાય્ય કહીએ છીએ તેના બે અર્થ તો ઓળખાવી ચૂકયા છીએ, અર્થાત્, (૧) કાયદા વિરુદ્ધ, અને (૨) ગેરવાજબી, અને વસ્તુઓને ન્યાય્ય કહીએ છીએ તેના બે અર્થ, અર્થાત્, (૧) કાયદા પ્રમાણે, અને (૨) વાજબી.

જે અન્યાયનો આપણે વિચાર કરી ગયા તે કાયદા વિરુદ્ધને સંમરૂપ છે.

પણ ગેરવાજબી કાયદા વિરુદ્ધની સાથે એક નથી, પણ આખામાંથી ભાગની માફક ભિન્ન છે (કારણકે ગેરવાજબી હમેશાં કાયદા વિરુદ્ધ છે, પણ કાયદા વિરુદ્ધ હમેશાં ગેરવાજબી નથી), તેથી ગેરવાજબીને સમરૂપ અર્થમાં અન્યાય્ય અને અન્યાય એ કાયદા વિરુદ્ધને સમરૂપ અર્થમાં અન્યાય્ય અને અન્યાયની સાથે એક થશે નહીં, પણ આખામાંથી ભાગની માફક ભિન્ન થશે; કારણકે આ અન્યાય સમ્પૂર્ણ અન્યાયનો એક ભાગ છે, અને પ્રતિરૂપ ન્યાય સમ્પૂર્ણ ન્યાયનો એક ભાગ છે. તેટલા માટે ન્યાય અને અન્યાય સમ્બન્ધી, તેમજ ન્યાય્ય અને અન્યાય્ય સમ્બન્ધી, આપણે આ સંકુચિત અર્થમાં બોલવું જોઇએ.

ત્યારે, જે ન્યાય સમ્પૂર્ણ સદ્‌ગુણની બરાબર છે, અને જે બીજાઓ તરફ સમ્પૂર્ણ સદ્‌ગુણની પ્રવૃત્તિ છે, તેને તથા તેનો પ્રતિરૂપ અન્યાય, કે જે સમ્પૂર્ણ દુર્ગુણની પ્રવૃત્તિ છે, તેને હાલ આપણે જવા દઇએ.

વળી, જે ન્યાય્ય છે અને જે અન્યાય્ય છે તેમની તેમના ભિન્ન અર્થોમાં (કાયદા પ્રમાણે અને કાયદા વિરુદ્ધ) શી રીતે વ્યાખ્યા કરવી, એ જોવું પણ સહેલું છે. કારણકે, આપણે કહી શકીએ કે, જે કર્મો કાયદા પ્રમાણે છે તેમાંનાં ઘણાંખરાં એવાં છે કે જે કાયદો સમ્પૂર્ણ સદ્‌ગુણને લક્ષ્ય કરીને ફરમાવે છે; કારણકે કાયદો આપણને આપણા જીવનમાં બધા સદ્‌ગુણો દાખવવાની અને કોઇ પણ દુર્ગુણ ન દાખવવાની આજ્ઞા કરે છે.

પણ જે કર્મોનું સમ્પૂર્ણ સદ્‌ગુણ ઉત્પન્ન કરવાનું વલણ છે, તે કાયદા પ્રમાણેનાં એ કર્મો છે, કે જે માણસને નાગરિક તરીકે કેળવવાને ફરમાવવામાં આવે છે. વ્યક્તિ તરીકેની કેળવણી, કે જેનું તેને માત્ર સજ્જન બનાવવાનું વલણ છે, તેના સમ્બન્ધમાં, તે રાજ્યના શાસ્ત્રમાં આવે છે કે નહીં, એ સવાલ આપણે મોકુફ રાખીએ; કારણકે એ શક્ય છે, કે સજ્જન થવું અને કોઇ પણ રાજ્યના સારા નાગરિક થવું એ બન્ને એક ન હોય.*

પણ સદ્‌ગુણના એક ભાગ તરીકે ન્યાયનો, અને સમરૂપ અર્થમાં જે ન્યાય્ય છે તેનો, એક પ્રકાર એ છે, કે જેને રાજ્યશરીરના અવયવોમાં

* માત્ર પૂર્ણ રાજ્યમાં એ બન્ને લક્ષણ પૂર્ણ અંશે એક થાય છે.

વહેંચાતી આબરૂ, દોલત, અને બીજી વસ્તુઓની વહેંચણીની સાથે નિસબત છે (કારણકે આ સંસ્થિતિમાં એક માણસનો ભાગ બીજા માણસના ભાગની સાથે સરખાવતાં ગેરવાજબી અથવા વાજબી હોવાનું શક્ય છે); અને બીજો પ્રકાર તે છે, કે જેને ખાનગી વ્યવહારોમાં સમાધાન આપવાનું છે.

એ પાછલો પ્રકાર વળી વિભક્ત થાય છે; કારણકે ખાનગી વ્યવહારો (૧) ઐચ્છિક, અને (૨) અનૈચ્છિક હોય છે.

"ઐચ્છિક વ્યવહારો અથવા કરારો" એ વેચવું, ખરીદવું, વ્યાજે ધીરવું, થાપણ મૂકવી, ઉછીનું આપવું, સાચવવા મૂકવું, ભાડે રાખવું, વગેરે છે: આ "ઐચ્છિક કરારો" કહેવાય છે, કારણકે બન્ને પક્ષો પોતાની ઇચ્છાથી તેમાં ઉતરે છે.

"અનૈચ્છિક વ્યવહારો" વળી બે પ્રકારના છે: એકમાં ગોપન રહેલું હોય છે, જેમકે ચોરી, વ્યભિચાર, ઝેર દેવું, ઓરતો લાવી આપવી, ગુલામોને બગાડવા, વધ, ખોટું સાક્ષ્ય; બીજામાં ખુલ્લી જબરદસ્તી રહેલી છે, જેમકે હૂમલો, અપહરણ, ખૂન, હઠસંભોગ, અંગછેદન, નિન્દા, તિરસ્કાર.

## ૩. જે વહેંચણીમાં ન્યાય્ય છે તે સમ્બન્ધી, અને તેનો ભૂમિતિપ્રમાણનો નિયમ.

અન્યાયી માણસ (શબ્દના આ સંકુચિત અર્થમાં) અપ્રમાણિક છે, અન જે અન્યાય્ય છે તે ગેરવાજબી છે.

હવે, એ સ્પષ્ટ છે કે જે એક બાજૂ તરફ ગેરવાજબી છે, અને જે બીજી બાજૂ તરફ ગેરવાજબી છે, એ બેની વચ્ચે એક મધ્યમ હોવું જોઇએ, અને આ વાજબી અથવા બરાબર છે; કારણકે જે કોઇ કર્મમાં અતિ ઘણું અને અતિ થોડું હોઇ શકે તેમાં બરાબર પણ હોવું જોઇએ.

ત્યારે, જે અન્યાય્ય છે તે જો ગેરવાજબી છે, તો જે ન્યાય્ય છે તે વાજબી થશે, જે વધારે પ્રમાણ વગર પણ સૌ કબૂલ કરે છે.

પણ જે વાજબી અથવા બરાબર છે તે બે અન્તોની વચ્ચેનું મધ્યમ છે, તે પરથી એ ફલિત થાય છે, કે જે ન્યાય્ય છે તે મધ્યમ થશે.

પણ સમાનતા અથવા બરાબરપણામાં ઓછામાં ઓછાં બે પદ તો હોવાંજ જોઇએ.

ત્યારે એ ફલિત થાય છે કે, જે ન્યાય્ય છે તે મધ્યમ પરિમાણ છે, અને બીજી અમુક વસ્તુની તથા અમુક મનુષ્યોની અપેક્ષાએ બરાબર પરિમાણ પણ છે—બીજા શબ્દોમાં એમ, કે એક તરફ, મધ્યમ પરિમાણ તરીકે તે અમુક બીજાં પરિમાણોને લક્ષિત કરે છે, એટલે કે એક વધારે અને એક ઓછું; અને બીજી તરફ એક સમાન અથવા બરાબર પરિમાણ તરીકે તે બે પરિમાણોને* લક્ષિત કરે છે, અને એક ન્યાય્ય પરિમાણ તરીકે અમુક મનુષ્યોને.

ત્યારે, જે ન્યાય્ય છે તે ઓછામાં ઓછાં ચાર પદને લક્ષિત કરે છે: જેમને ન્યાય કરવામાં આવે તે બે મનુષ્યો, અને બે વસ્તુઓ.

અને મનુષ્યો તથા વસ્તુઓની વચ્ચે એકજ "સમાનતા" હોવી જોઇએ: જેમ વસ્તુઓ એક બીજીને હોય, તેમ મનુષ્યો હોવાં જોઇએ. કારણકે જો મનુષ્યો સમાન નહીં હોય, તો તેમના ભાગો સમાન નહીં થાય; અને જ્યારે સમાન મનુષ્યોને સમાન ભાગો મળતા નથી, અથવા અસમાન મનુષ્યોને સમાન ભાગો મળે છે, ત્યારે તકરારોનું કારણ આ છે.

વળી "પાત્રતા પ્રમાણે" એ સામાન્ય વચનથી પણ આ સ્પષ્ટ રીતે દેખાય છે. કારણકે વહેંચણીમાં બધા માણસો સ્વીકારે છે કે જે ન્યાય્ય છે તે કોઇક પ્રકારની પાત્રતા અથવા લાયકી પ્રમાણે હોવું જોઇએ, પણ બધા લાયકીનું એક જ ધોરણ વાપરતા નથી; બહુશાસન રાજ્યોમાં તેઓ અવશ જન્મનું ધોરણ લે છે, અલ્પશાસન રાજ્યોમાં દ્રવ્યનું, બીજાઓમાં ઉમદા જન્મનું, અને સાચા શિષ્ટશાસન રાજ્યમાં સદ્‌ગુણ અથવા જાતની પાત્રતાનું.

ત્યારે, આપણે જોઇએ છીએ કે જે ન્યાય્ય છે તે કોઇક રીતે પ્રમાણમાં છે. કારણકે માત્ર સંખ્યાઓ જ નહીં પણ જેની સંખ્યા થઇ શકે તેવી બધી વસ્તુઓમાં પ્રમાણ આવી શકે છે; પ્રમાણ એટલે ગુણોત્તરોની સમાનતા, અને તેમાં ઓછામાં ઓછાં ચાર પદ હોવાં જોઇએ.

* બનેનો ભાગ અને બનેો.

વિચ્છિન્ન પ્રમાણમાં* ચાર પદ જોઇએ, એ તો એકદમ સ્પષ્ટ છે. સન્તત પ્રમાણને પણ ચાર પદની અપેક્ષા છે; કારણકે તેમાં એક પદ બે તરીકે વપરાય છે અને બેવડાય છે; ઉદાહરણ તરીકે, $\frac{અ}{બ}=\frac{બ}{ક}$. ત્યારે બ પદ બેવડાય અને તેથી બ બેવાર ગણતાં આપણને માલુમ પડે છે કે પ્રમાણનાં પદો સંખ્યામાં ચાર છે.

ત્યારે, જે ન્યાય્ય છે તેને ઓછામાં ઓછાં ચાર પદની અપેક્ષા છે, અને એમ પણ, કે બન્ને યુગ્મોનું ગુણોત્તર એનું એ હોવું જોઇએ, એટલેકે વસ્તુઓનું જે ગુણોત્તર હોય તેજ મનુષ્યોનું હોવું જોઇએ.

ત્યારે, ચાલો આપણે કહીએ કે, $\frac{અ}{બ}=\frac{ક}{ડ}$, અથવા બીજી રીતે $\frac{અ}{ક}=\frac{બ}{ડ}$.

ત્યારે આ નવાં યુગ્મોના સર્વાળાનું ગુણોત્તર મૂળ ગુણોત્તરની બરાબર થશે ( એટલેકે, $\frac{અ+ક}{બ+ડ}=\frac{અ}{બ}$ અથવા $\frac{ક}{ડ}$ ).

પણ આ યુગ્મોને જ વહેંચણી સંયુક્ત કરે છે; અને જો વસ્તુઓ આ પ્રમાણે અપાય, તો વહેંચણી ન્યાય્ય છે.

ત્યારે આ અનું કની સાથે અને બનું ડની સાથે જોડાણ વહેંચણીમાં ન્યાય્ય છે; અને જે આ અર્થમાં ન્યાય્ય છે તે મધ્યમ પરિમાણ છે, પણ જે અન્યાય્ય છે તે પ્રમાણમાં નથી; કારણકે જે પ્રમાણમાં છે તે મધ્યમ પરિમાણ છે, પણ જે ન્યાય્ય છે તે, આપણે કહ્યું તેમ, પ્રમાણમાં છે.

આ પ્રમાણને ગણિતશાસ્ત્રીઓ ભૂમિતિપ્રમાણ કહે છે; કારણકે જ્યારે ચાર પદો ભૂમિતિપ્રમાણમાં હોય છે, ત્યારે ( પહેલા અને ત્રીજા પદનો ) સર્વાળો તથા (બીજા અને ચોથા પદના) સર્વાળાનું ગુણોત્તર મૂળ ગુણોત્તરની બરાબર થાય છે (પહેલા અને બીજા પદનું અથવા ત્રીજા અને ચોથા પદનું).

પણ આ પ્રમાણ (ન્યાયમાં લાગુ પાડતાં) સન્તત પ્રમાણ હોઇ શકે નહીં; કારણકે એકજ પદ મનુષ્ય અને વસ્તુ બન્નેને દર્શાવી શકે નહીં.

ત્યારે, જે આ અર્થમાં ન્યાય્ય છે તે પ્રમાણમાં છે; પણ જે અન્યાય્ય છે તે પ્રમાણમાં નથી. પાંછલી સ્થિતિમાં એક પરિમાણ વધારે અથવા અતિ

* ઉ. ત. $\frac{અ}{--}=\frac{ક}{ડ}$.

વધારે થાય છે, અને બીજું ઓછું અથવા અતિ ઓછું. અને આ આપણે વ્યવહારમાં જોઇએ છીએ; કારણકે જે બીજાને નુકસાન કરે છે તે વહેંચવાના હિતમાંથી અતિ વધારે લે છે, અને જેને નુકસાન થાય છે તે અતિ ઓછું: પણ અહિતમાં એથી ઉલટી રીતે; કારણકે ઓછું અહિત વધારે અહિતની સાથે સરખાવતાં હિતના સ્થાનમાં આવે છે; કારણકે ઓછું અહિત વધારે અહિતના કરતાં વધારે ઇષ્ટ છે, પણ જે ઇષ્ટ છે તે હિત છે, અને જે વધારે ઇષ્ટ છે તે વધારે હિત છે.

ત્યારે આ જે ન્યાય્ય છે તેનું એક રૂપ છે.

## ૪. જે સમાધાનમાં ન્યાય્ય છે તે સમ્બન્ધી, અને તેના ગણિતપ્રમાણનો નિયમ.

હવે બીજા રૂપનું વિવેચન બાકી રહે છે, એટલેકે, જે સમાધાનને રસ્તે ન્યાય્ય છે, અને જેનો પ્રદેશ ઐચ્છિક અથવા અનૈચ્છિક ખાનગી વ્યવહારો છે, તેનું.

આ આગલાના કરતાં પ્રકારમાં ભિન્ન છે.

કારણકે સારી વસ્તુઓના સામાન્ય સંગ્રહની વહેંચણીમાં જે ન્યાય્ય છે, તે હમેશાં ઉપર બતાવેલા પ્રમાણને અનુસરીને હોય છે (જ્યારે કોઇ સાર્વજનિક ફંડનો વિભાગ કરવાનો હોય ત્યારે પણ, જૂદા જૂદા ભાગદારો જે રકમો લે તે એક બીજીનું ગુણોત્તર જે રકમો તેમણે મૂકી હોય તેના ગુણોત્તરની બરાબર હોવું જોઇએ), અને એથી પ્રતિરૂપ અર્થમાં જે અન્યાય્ય છે તે આ પ્રમાણનું ઉલ્લંઘન કરનાર હોવું જોઇએ.

પણ જે ખાનગી વ્યવહારોમાં ન્યાય્ય છે તે કોઇક રીતે વાજબી અથવા બરાબર છે, અને જે અન્યાય્ય છે તે ગેરવાજબી અથવા અસમાન છે; છતાં અહીં જે પ્રમાણ પાળવાનું છે તે ઉપરની માફક ભૂમિતિપ્રમાણ નથી, પણ ગણિતપ્રમાણ છે.

કારણકે એક સજ્જન એક દુર્જનને છેતરે, કે એક દુર્જન એક સજ્જનને છેતરે, કે એક વ્યભિચાર કરનાર માણસ સારો અથવા નઠારો હોય, તેથી કંઇ ફેર પડતો નથી; કારણકે કાયદો માત્ર નુકસાનથી થયેલા ફેરફાર તરફ જુએ છે, પક્ષકારોને પોતાને સમાન ગણે છે, અને માત્ર એટલું

પૂછે છે, કે એકે ઇજા અથવા હાનિ કરી છે, અને બીજાને તે ખમવી પડી છે, કે કેમ.

ત્યારે, અહીં જે અન્યાય્ય છે તે કંઇક અસમાન (અથવા ગેરવાજબી) છે, કે જે સમાન (અથવા વાજબી) કરવાને ન્યાયાધીશ યત્ન કરે છે, કારણકે જ્યારે એક પક્ષ માર ખાય છે, અને બીજો મારે છે, અથવા એક મારી નાખે છે, અને બીજો મરાય છે, ત્યારે પણ જો ભોગવાય છે અને જે કરાય છે, તેનો અસમાન અથવા ગેરવાજબી વિભાગ થયેલો કહી શકાય; એટલે ન્યાયાધીશ ગુન્હેગારને નુકસાનનો જે બદલો આપવાનું ફરમાવે છે તે તેના લાભમાંથી બાદ કરતાં તે સમાનતા પાછી લાવવા યત્ન કરે છે.

કારણકે આવા દાખલાઓમાં, જોકે શબ્દો હમેશાં બરાબર યોગ્ય હોતા નથી, તોપણ આપણે સાધારણ રીતે કરનારના "લાભ" (ઉ. ત. મારનારનો) અને ભોગવનારની "હાનિ" સમ્બન્ધી બોલીએ છીએ; પણ જ્યારે અદાલત તરફથી નુકસાનનો નિર્ણય થાય છે, ત્યારે કરનારને જે મળે છે તે "હાનિ" અથવા સજા કહેવાય છે, અને ભોગવનારને જે મળે છે તે "લાભ" કહેવાય છે.

ત્યારે, જે વાજબી અથવા બરાબર છે તે વધારે અથવા અતિ વધારે અને અલ્પ અથવા અતિ અલ્પ વચ્ચેનું મધ્યમ છે; પણ લાભ અને હાનિ સામસામે રસ્તે વધારે અથવા અતિ વધારે અને અલ્પ અથવા અતિ અલ્પ બન્ને છે, એટલે કે, લાભ એ વધારે અથવા અતિ વધારે હિત અને અલ્પ અથવા અતિ અલ્પ અહિત છે, અને હાનિ તેથી ઉલટી છે.

અને તેમની વચ્ચેના મધ્યમમાં, આપણને જણાયું તેમ, સમાન અથવા બરાબર રહેલ છે, જેને આપણે ન્યાય્ય કહીએ છીએ.

ત્યારે સમાધાનને રસ્તે જે ન્યાય્ય છે તે લાભ અને હાનિ વચ્ચેનું મધ્યમ છે.

તેટલા માટે, જ્યારે તકરારો ઉઠે છે, ત્યારે માણસો ન્યાયાધીશ પાસે ફરિયાદ લઇ જાય છે; અને ન્યાયાધીશ પાસે ફરિયાદ એ જે ન્યાય્ય છે તેની પાસે ફરિયાદ છે; કારણકે જે ન્યાય્ય છે તેની જાણે કે જીવતી મૂર્તિ થવાને

ન્યાયાધીશ નિર્માયેલો છે; અને માણસો ન્યાયાધીશ પાસેથી એવી અપેક્ષા રાખે છે કે તે પરિમિત થશે (અથવા મધ્યમને પાળશે), અને કોઇ વાર ન્યાયાધીશને "મધ્યસ્થો" કહે પણ છે, એવા વિચારથી, કે જો તેઓ મધ્યમ પામશે, તો જે ન્યાય્ય છે તે પણ તેઓ પામશે.

ત્યારે, ન્યાયાધીશ જો મધ્યસ્થ હોય, તો જે ન્યાય્ય છે તે એક પ્રકારનું મધ્યમ હોવું જોઇએ.

પણ ન્યાયાધીશ સમાનતા પાછી લાવે છે; એ એવું છે, કે જાણે તેને બે અસમાન ભાગમાં વિભક્ત થયેલી લીટી મળી હોય, અને તે મોટા ભાગમાંથી અર્ધ કરતાં વધારે હોય તેટલું કાપી નાખતો હોય, અને તે ન્હાના ભાગમાં ઉમેરતો હોય.

પણ જ્યારે આખાનો સમાન વિભાગ થયો હોય, ત્યારે પક્ષકારોને તેમનું પોતાનું મળ્યું કહેવાય છે, અને દરેકને બરાબર અથવા વાજબી હિસ્સો મળે છે.

પણ બરાબર અથવા વાજબી રકમ અહીં વધારે અથવા અતિ વધારે અને અલ્પ અથવા અતિ અલ્પ વચ્ચેનું ગાણિતિક મધ્યમ છે.

જો બે સરખી લીટીઓમાંથી તમે એક ભાગ કાપી લો, અને તે બીજીમાં ઉમેરો, તો બીજી પહેલીના કરતાં એવા બે ભાગ જેટલી વધારે થાય (કારણકે જો તમે પહેલીમાંથી એક ભાગ કાપી જ લીધો હોત, અને તે બીજીમાં ઉમેર્યો ન હોત, તો બીજી પહેલીના કરતાં, એવા એકજ ભાગ જેટલી મોટી થાત); બીજી મધ્યમ કરતાં એવા એક ભાગ જેટલી વધારે છે, અને મધ્યમ પણ પહેલીના કરતાં એક ભાગ વધારે છે.

આ પ્રમાણે આપણે કહી શકીએ, કે જેની પાસે વધારે અથવા અતિ વધારે હોય, તેની પાસેથી કેટલું લઇ લેવું, અને જેની પાસે થોડું અથવા અતિ થોડું હોય, તેને કેટલું ઉમેરી આપવું; પાછલાના ભાગમાં તે ભાગ મધ્યમથી જેટલો ઓછો હોય તેટલું ઉમેરવું જોઇએ, અને આગલાના ભાગમાંથી તે ભાગ મધ્યમથી જેટલો વધારે હોય તેટલું કાપી લેવું જોઇએ.

આ સ્પષ્ટ કરવાને, અઅ', બબ', કક' ત્રણ સરખી લીટીઓ થવા દોઃ—

અ ઇ અ'

બ બ'

ડ ક જ ક'

અઅ'માંથી અઇ કાપી નાખો; અને કડ (અઇની બરાબર) કક'માં ઉમેરો; ત્યારે આખી ડકક' ઇઅ'થી કડ અને કજ (અઇ અથવા કડની બરાબર) જેટલી વધે છે, અને બબ'થી કડ જેટલી.

અને આ ભૂમિતિમાંજ લાગુ પડે છે એમ નથી, કલાઓમાં પણ તે લાગુ પડે છે; કારીગરના પ્રયાસો પ્રમાણે જાતમાં અને પરિમાણમાં અને ગુણમાં જેના પર કામ થતું હોય તે પદાર્થ પર મુદ્રા પડે, તે વગર કલાઓ હોઇ જ શકે નહીં.

પણ આ શબ્દો, "હાનિ" અને "લાભ", ઐચ્છિક વિનિમયમાંથી લીધેલા છે. કારણકે ઐચ્છિક વિનિમયમાં પોતાનું હોય તે કરતાં વધારે મળે એ લાભ, અને હોય તે કરતાં ઓછું થાય એ હાનિ કહેવાય છે (એટલે કે, ખરીદવામાં અને વેચવામાં અને બીજા જે વ્યવહારોની કાયદો છૂટ આપે છે તેમાં); પણ જ્યારે પરિણામમાં શરૂઆતની રકમ કરતાં કશું કમી કે જાસ્તી પાસે રહેતું નથી, ત્યારે લોકો કહે છે કે અમારી પાસે અમારૂં પોતાનું હતું તે છે, અને કશો લાભ કે કશી હાનિ થયેલ નથી. ત્યારે, જે ન્યાય્ય છે તે લાભ અને હાનિ વચ્ચેનું મધ્યમ છે, જે બન્ને ઉદ્દેશથી વિરુદ્ધ છે, અને મધ્યમ વ્યવહાર પહેલાં તમારી પાસે જે હતું તેની બરાબર તે પછી પણ રહેવામાં સમાયેલું છે.

**૫. સાદો બદલો અને જે ન્યાય્ય છે તે બન્ને એક નથી, પણ પ્રમાણાનુસાર બદલો એ વિનિમયમાં ન્યાય્ય છે; અને આ નાણાંના સાધનથી થઇ શકે છે. આપણે હવે ન્યાય્ય (૨) ની સામાન્ય વ્યાખ્યા આપી શકીએ.**

ખરે, કેટલાક લોકો તો એટલે સુધી ધારે છે, કે સાદો બદલો ન્યાય્ય છે. અને પાઇથેગોરીઅનો એમ શીખવતા; કારણકે જે ન્યાય્ય છે તેની

તેમની વ્યાખ્યા માત્ર એ હતી, કે એક માણસે બીજાને જે કર્યું હોય તે તેને પોતાને કરવુ જોઇએ.

પણ આ સાદો બદલો વહેંચણીમાં જે ન્યાય્ય છે તેની સાથે, કે સમાધાનને રસ્તે જે ન્યાય્ય છે તેની સાથે ઘટતો નથી (જોકે લોકો તો એમ બતાવવા મથે છે, કે રેડેમેન્થાઇન નિયમનો આ અર્થ છે—

"જે તેં કર્યું હોય તે તારે ભોગવવું, એ ન્યાય્ય છે;" કારણકે ઘણા દાખલામાં એ કેવળ ભિન્ન હોય છે, ઉદાહરણ તરીકે, જો કોઇ અધિકારી અમુક માણસને મારે, તો તેને સામો મારવો જોઇએ નહીં; અને જો કોઇ માણસ અમુક અધિકારીને મારે તો તેને માત્ર મારવો જોઇએ એમ નહીં, પણ તેને સઝા સુદ્ધાં કરવી જોઇએ.

ઉપરાંત, બીજાને જે કરવામાં આવ્યું હોય, તે તેની સંમતિથી કે સંમતિ વિરુદ્ધ કરવામાં આવેલું, એથી પણ મોટો તફાવત પડે છે.

પણ એ ખરૂં છે કે, સેવાઓના વિનિમયમાં, ન્યાયનો આ નિયમ સમાજને સંયુક્ત રાખે છે, અર્થાત્ પ્રતિકાર—પણ પ્રમાણમાં પ્રતિકાર, માત્ર સમાનોને સમાનો માટે સાદો બદલો નહીં, કારણકે રાજ્યના અસ્તિત્વનો જ પ્રમાણાનુસાર બદલા ઉપર આધાર છે. જો માણસોએ અહિત સહન કર્યું હોય, તો તેઓ તે વાળવાને મથે છે; જો ન મથે, જો તેઓ નુકસાનનો બદલો ન આપી શકે, તો આપણે તેમની સ્થિતિને ગુલામના જેવી ગણીએ છીએ. અને વળી, માણસો જો હિત પામ્યા હોય, તો તેઓ પ્રતિદાન કરવા મથે છે; કારણકે નહીં તો સેવાઓનો વિનિમય થતો નથી; પણ આ વિનિમયથી જ આપણે સમાજમાં સંયુક્ત રહીએ છીએ.

આ કારણથી આપણે બધા માણસો જોઇ શકે તેમ કૃપાઓનું મન્દિર બાંધીએ છીએ કે જેથી પોતે જે પામ્યા હોય તે વાળવાનું તેમને સ્મરણ રહે; કારણકે દયા અથવા કૃપાનું આ ખાસ લક્ષણ છે. જેમણે આપણા ઉપર કૃપા કરી હોય તેમની મહેરબાનીનો આપણે બદલો વાળવો જોઇએ, અને ફરી તેમની સારી સેવા બજાવવામાં અગ્રણી થવું જોઇએ.

પણ પ્રમાણાનુસાર વિનિમય "સામસામા સમ્બન્ધ"થી થાય છે.

ઉદાહરણ તરીકે, અ એક કડિયાને સ્થાને લો, બ એક મોચીને સ્થાને, ક એક ઘરને સ્થાને અને ડ જોડાને સ્થાને.

ત્યારે કડિયાએ મોચીનું કેટલુંક કામ લેવું જોઇએ, અને તેનું પોતાનુ કામ બદલામાં આપવું જોઇએ.

હવે, જો પ્રમાણાનુસાર સમાનતા સ્થાપિત થયા પછી બદલો થશે, તો ઇષ્ટ પરિણામ આવશે.

જો આમ ન થયું હોય, તો કશી સમાનતા નથી, અને વ્યવહાર અશક્ય થાય છે; કારણકે એકનું કામ બીજાના કામ કરતાં વધારે કીમતી ન હોવાનું કશું કારણ નથી. એટલે તેમનું કામ સમાનતામાં લાવવું જોઇએ (અથવા મૂલ્યના કોઇ સામાન્ય માપથી માપવું જોઇએ).

આ (કડિયા અને મોચી ઉપરાંતના) બીજા હુનરો અને ધંધાઓમાં પણ ઓછું ખરૂં નથી; કારણકે જે ખમનાર (અથવા ઘરાક કે વાપરનાર) લે છે તે, જે કરનાર (અથવા કારીગર કે ઉત્પાદક) કરે છે અથવા ઉપજાવે છે, તેને પરિમાણમાં અને ગુણમાં સમરૂપ ન હોય, તો તેઓ હયાતીમાં આવી શકે નહીં.

કારણકે સેવાઓનો વિનિમય બે વૈદ્યો વચ્ચે થતો નથી, પણ એક વૈદ્ય અને એક ખેડુત વચ્ચે, અને સામાન્યતઃ જૂદા જૂદા ધંધાના અને અસમાન લાયકીના માણસો વચ્ચે; એટલે આ અસમાન માણસોને સમાનતામાં લાવવાના રહે છે (અથવા એક સાધારણ ધોરણથી માપવાના).

ત્યારે, બધી વસ્તુઓ અથવા સેવાઓ, જેનો વિનિમય કરવાનો હોય, તે કોઇક રીતે અમુક સાધારણ માપથી મપાવી જોઇએ.

આ ઉદ્દેશને માટે નાણાંની શોધ થયેલી, અને તે વિનિમયના સાધન તરીકે સેવા કરે છે; કારણકે તેના વડે આપણે દરેક વસ્તુ માપી શકીએ છીએ, અને તેથી જૂદી જૂદી જાતનાં કામનું ચડિયાતાપણું અને ઉતરતાપણું માપી શકીએ છીએ—ઉદાહરણ તરીકે, કેટલા જોડાની જોડ એક ઘરની અથવા ખોરાકના અમુક પરિમાણની બરાબર થાય તે.

ત્યારે જે અપેક્ષિત છે તે એ છે, કે કડિયાનું (અથવા ખેડુતનું) મોચીની સાથે જે પ્રમાણ હોય, તેજ અમુક જોડાની જોડનું ઘર (અથવા ખોરાકના પરિમાણ) સાથે પ્રમાણ હોવું જોઇએ. કારણકે આ પ્રમાણે ગોઠવણ થઇ શકે તે સિવાય સેવાઓનો કશો વ્યવહાર અથવા વિનિમય બની શકે નહીં; અને જ્યાં સુધી વિનિમય કરવાની વસ્તુઓ કોઇક રસ્તે સમાન કરી શકાય, ત્યાં સુધી એ ગોઠવણ પણ બની શકે નહીં.

તેટલા માટે, આગળ કહ્યું છે તેમ, આપણને મૂલ્યના કોઇ એક સાધારણ માપની જરૂર છે.

આ માપ, વસ્તુતાએ, એક બીજાની સેવાઓની જે જરૂર સમાજના અવયવોને સંયુક્ત રાખે છે તે છે; કારણકે માણસોને જો જરૂરો ન હોત, અથવા સામાન્ય જરૂરો ન હોત, તો કાંતો કશો વિનયમ ન થાત, અથવા આપણે જાણીએ છીએ તેથી કોઇ જૂદા પ્રકારનો થાત.

પણ નાણું જરૂર અથવા માગણીના એક પ્રકારના પ્રતિનિધિ તરીકે લોકાચારથી દાખલ થયેલું છે.

ત્યારે, માલ એવી રીતે સમાન કરાય (કીમતો નક્કી થવાથી), કે ખેડુતનું મોચીની સાથે જે પ્રમાણ હોય, તેજ મોચીના કામના પરિમાણનું ખેડુતના કામના પરિમાણ સાથે (જેનો તેની સાથે વિનિમય થવાનો છે તેની સાથે) પ્રમાણ થાય, તે પછી સારૂં બની શકશે. પણ આ ગોઠવણ વિનિમયને વખતે કરવી જોઇએ નહીં (કારણકે ત્યારે તો બે પક્ષમાંથી એકને બેવડો લાભ મળે), પણ તેઓ પોતપોતાના માલના કબજામાં હોય ત્યારે તે કરવી જોઇએ; જો આમ થાય, તો તેઓ સમાન સ્થિતિમાં મૂકાય છે અને સારૂં કરી શકે, કારણકે આ પ્રકારની સમાનતા તેમની વચ્ચે સ્થાપિત થઇ શકે.

જો અ ખેડુતને સ્થાને આવે, અને ક તેના કામના અમુક પરિમાણને (અથવા અનાજને) સ્થાને, તો બ મોચીને સ્થાને આવશે, અને ડ મોચીના કામના તે પરિમાણને સ્થાને કે જે કીમતમાં કની બરાબર હોય.

જો આ રીતે તેઓ પરસ્પર બદલો વાળી શકે નહીં, તો સેવાઓનો વિનિમય અશક્ય થશે.

સમાજને સંયુક્ત રાખવાને સામાન્ય બન્ધનનું કામ આપણી જરૂર કરે છે, તે એ હકીકતમાંથી દેખાય છે કે, માણુસોને એક બીજાની સેવાની જરૂર હોય તે સિવાય તેઓ વિનિમય કરતા નથી (સેવાઓમાં દરેક પક્ષને બીજાની અથવા ઓછામાં ઓછા એક પક્ષને બીજાની), જેમકે જ્યારે એકની પાસે જે હોય, ઉ. ત. દ્રાક્ષાસવ, તેની બીજાઓને જરૂર હોય, અને તેઓ બદલામાં અનાજ બહાર મોકલવા ઇચ્છતા હોય. ત્યારે આ વસ્તુ (બહાર મોકલવાનું અનાજ) સમાન કરવી જોઇએ (અન્દર લાવવાના દ્રાક્ષાસવની).

પણ અમુક વખતે આપણુને કશી વસ્તુની જરૂર ન હોય, તોપણ નાણું એ એક પ્રકારની ખાતરી છે કે ભવિષ્યમાં કોઇ પણ વખતે જ્યારે આપણુને જરૂર પડશે, ત્યારે આપણે વિનિમય કરી શકશું; કારણકે જે માણુસ નાણું લાવે છે તે બદલામાં માલ મેળવવાને હમેશાં શક્તિમાન હોવો જોઇએ.

બેશક નાણું પણ બીજી વસ્તુઓની માફક આસપાસના સંજોગોને અધીન છે: તેનું મૂલ્ય હમેશાં એક હોતું નથી; છતાં બીજી કોઇ વસ્તુના કરતાં તેનું મૂલ્ય વધારે નિશ્ચલ રહેવાનું વલણ છે.

ત્યારે, દરેક વસ્તુનું નાણામાં મૂલ્ય થવું જોઇએ; કારણકે એ હમેશાં માણુસોને પોતાની સેવાઓનો વિનિમય કરવાને શક્તિમાન કરે છે, અને એ રીતે સમાજને શક્ય બનાવે છે.

ત્યારે, નાણું એક ધોરણ તરીકે વસ્તુઓને સામાન્ય માપમાં લાવવાનું કામ કરે છે, કે જેથી દરેકનાં સરખાં પરિમાણો લઇ શકાય; કારણકે જો વિનિમય ન હોય, તો સમાજ ન હોય, અને જો સમાનતા ન હોય, તો વિનિમય ન હોય, અને જો વસ્તુઓને સામાન્ય માપમાં લાવવાનું શક્ય ન હોય, તો સમાનતા પણ ન થાય.

બેશક સૂક્ષ્મ રીતે જોતાં આવી અતિશય ભિન્ન ભિન્ન વસ્તુઓનું કોઇ સામાન્ય માપ મળવું અશક્ય છે; પણ આપણી જરૂરો એવું એક ધોરણ આપે છે, કે જે વ્યવહારનાં કાર્યો માટે પૂરતું ચોકસ છે.

ત્યારે આને માટે કોઇ એક સામાન્ય પ્રતિનિધિ જોઇએ, અને તે સાંકેતિક હોવો જોઇએ; એજ નાણું છે. નાણું બધી વસ્તુઓને માપ થઇ શકે તેવી બનાવે છે, કારણકે બધી વસ્તુઓનું નાણામાં મૂલ્ય થાય છે, ઉદાહરણ તરીકે, ધારો કે અ એક ઘર છે, બ દશ મહોર છે, અને ક એક પલંગ છે; અને ધારો કે ઘર પાંચ મહોરની કીમતનું હોઇને અ = $\frac{બ}{૨}$ છે, અને ક (પલંગ) $\frac{બ}{૧૦}$ છે. ત્યારે, કેટલા પલંગ એક ઘરની બરાબર છે, તે આપણે તરત જોઇએ છીએ, એટલે કે પાંચ.

એ સ્પષ્ટ છે કે, નાણું ઉપયોગમાં આવવા લાગ્યું, તે પહેલાં બધો વિનિમય આ પ્રકારે થતો હોવો જોઇએ; ઘરને બદલે તમે પાંચ પલંગ આપો, કે પાંચ પલંગનું મૂલ્ય આપો, તેથી કશો તફાવત થતો નથી.

આ પ્રમાણે જે અન્યાય્ય છે અને જે ન્યાય્ય છે તેનું આપણે વર્ણન કર્યું, અને હવે આ નિર્ણય થતાં, આપણે જોઇ શકીએ કે ન્યાય કરવો એ અન્યાય કરવાની અને ખમવાની વચ્ચેનું મધ્યમ છે; કારણકે એકમાં માણસને હક હોય તે કરતાં અતિ વધારે અથવા વધારે મળે છે, અને બીજામાં અતિ થોડું અથવા થોડું.

આપણે એ પણ જોઇએ છીએ કે ન્યાય એ સદ્‌ગુણ પરિમિતતા અથવા મધ્યમનું પાલન છે, પણ અત્યાર સુધી જે સદ્‌ગુણોનું વિવેચન કર્યું તે રીતે બરાબર નહીં. તે બેશક મધ્યમને પસન્દ કરે છે, પણ બન્ને અન્ત્યો એક જ દુર્ગુણ અન્યાયમાં આવે છે.

આપણે એ પણ જોઇએ છીએ, કે ન્યાય તે ટેવ છે, કે જેને લીધે ન્યાયી માણસ જે ન્યાય્ય છે તે બુદ્ધિ પૂર્વક કરવાને પાત્ર છે, એમ કહેવાય છે; એટલે કે પોતાની અને બીજાની વચ્ચેના (અથવા બીજા બે પક્ષો વચ્ચેના) વ્યવહારોમાં તે વસ્તુઓની એવી વહેંચણી કરે છે કે, જે ઇષ્ટ છે તેમાંથી પોતાને વધારે અથવા અતિ વધારે, અને પોતાના પડોશીને ઓછું અથવા અતિ ઓછું ન મળે, તેમજ અનિષ્ટમાંથી એથી ઉલટી રીતે, પણ એવું કરે છે કે, દરેકને તેનો વાજબી અથવા પ્રમાણનો હિસ્સો મળે, અને બીજા બે પક્ષો વચ્ચેના વ્યવહારોમાં પણ તે એમજ વર્તે છે.

એથા ઉલટું, અન્યાય તે લક્ષણ છે કે જે જે અન્યાય્ય છે તે પસન્દ કરે છે; જે પ્રમાણ વગરનું પરિમાણ છે, એટલે કે જે લાભકારક અને હાનિકારક છે તેમાંથી અનુક્રમે ઘણું વધારે અને ઘણું ઓછું.

આ પ્રમાણે અન્યાય એ અતિશયતા અને ન્યૂનતા બન્ને છે, કારણકે એ અતિશયતા અને ન્યૂનતા બંનેને પસન્દ કરે છે—પોતાનાં કામકાજમાં, સાધારણ નિયમ તરીકે, જે લાભકારક છે તેની અતિશયતાને, અને જે હાનિકારક છે તેની ન્યૂનતાને; અને બીજાઓનાં કામકાજમાં એવીજ પ્રમાણ વગરની વહેંચણી કરે છે, જોકે પ્રમાણનું શી રીતે ઉલ્લંઘન થાય છે તેનો આધાર આસપાસની સંસ્થિતિ ઉપર રહેશે.

પણ અન્યાયના કર્મની બે બાજૂઓમાં અન્યાય ખમવો એ કરવાના કરતાં ઓછું ખોટું છે.

ત્યારે આ સામાન્ય શબ્દોમાં ન્યાય તથા અન્યાયના અને જે ન્યાય્ય છે તથા જે અન્યાય્ય છે તેના સ્વભાવ સમ્બન્ધી આપણું વિવેચન થયું.

## ૬. (માણસ અન્યાયી થયા સિવાય અન્યાયી રીતે વર્તી શકે.) જે ચોકસ અર્થમાં ન્યાય્ય છે તે માત્ર નાગરિકો વચ્ચે છે, કારણકે તેને કાયદાની અપેક્ષા છે.

પણ માણસ અન્યાયી થયા વગર અન્યાયનું કર્મ કરી શકે, એ શક્ય છે, તેથી એવાં અન્યાયનાં કર્મ કયાં છે, કે જે કરવાથી માણસ તરત એક કે બીજી રીતે અન્યાયી તરીકે મુદ્રિત થાય, ઉ. ત. ચોર તરીકે, અથવા વ્યભિચારી તરીકે, અથવા લૂટારા તરીકે?

કદાચ આપણે એવો જવાબ આપવો જોઇએ કે કર્મોમાં એવો કશો ભેદ નથી. કોઇ માણસ પોતે શું કરે છે તે સમજતો છતાં વ્યભિચાર કરે, અને છતાં બિલકુલ તુલના પૂર્વક ઇરાદાથી નહીં પણ આકસ્મિક આવેશથી કર્મ કરતો હોય. ત્યારે એવા દાખલામાં માણસ અન્યાય્ય કર્મ કરે છે, છતાં અન્યાયી નથી; ઉ. ત. ચોરી કરવા છતાં ચોર નથી, વ્યભિચાર કરવા છતાં વ્યભિચારી નથી, ઇત્યાદિ.

જે ન્યાય્ય છે તેની સાથે પ્રતિકારનો સમ્બન્ધ આપણે સમજાવી ગયા છીએ. પણ એ ધ્યાનમાં રાખવાનું આપણે ભૂલવું જોઇએ નહીં, કે આપણે જે શોધીએ છીએ, તે એકી વખતે કેવળ (અથવા કંઇ પણ વિશેષણ વગર) ન્યાય્ય અને અમુક રાજ્યમાં અથવા નાગરિકો વચ્ચે જે ન્યાય્ય છે તે છે. હવે, આથી મનુષ્યો સૂચિત થાય છે, કે જેઓ પોતાની જરૂરો પૂરી પાડવાને સહવાસ કરે છે, જેઓ સ્વાધીન મનુષ્યો છે, અને કાંતો નિરપેક્ષ અથવા પ્રમાણમાં સમાનતાની પદવી ભોગવે છે.

ત્યારે, જેઓ આ પદવી ઉપર નથી તેમની વચ્ચે, જેમ નાગરિકો વચ્ચે જે ન્યાય્ય છે તે સમ્બન્ધી આપણે બોલી શકીએ, તેમ બોલી શકીએ નહીં ( જોકે અહીં પણ કંઇક એવું છે કે જેને અલંકારમાં ન્યાય્ય કહી શકાય ). કારણકે માણસો કાયદાનો આશ્રય લઇ શકે તે સિવાય ન્યાય્ય શબ્દ યોગ્ય રીતે વાપરી શકાય નહીં, અને કાયદાનું અસ્તિત્વ અન્યાયનું અસ્તિત્વ સૂચવે છે; કારણકે કાયદાનો અમલ જે અન્યાય્ય છે તેમાંથી જે ન્યાય્ય છે તેનો ભેદ કરવામાં રહેલો છે.

પણ અન્યાય અન્યાયના કર્મને સૂચવે છે ( જોકે અન્યાયનું કર્મ હમેશાં અન્યાયને સૂચવતું નથી ), કે જે જીવનનાં હિતોમાંથી ઘણું વધારે અને અહિતોમાંથી ઘણું ઓછું લેવું, એ છે. અને તેથી આપણે કોઇ વ્યક્તિને આપણા ઉપર શાસન કરવા દેતા નથી, પણ વિવેકશક્તિને અથવા કાયદાને; કારણકે વ્યક્તિ આ પ્રમાણે પોતાને માટે વધારે લેવાને અને જુલમગાર થવાને પાત્ર છે.

ત્યારે, ન્યાયાધીશનું કાર્ય જે ન્યાય્ય છે તે કરી આપવાનું છે, અને જે ન્યાય્ય છે તે કરી આપવાનું છે, તેટલા માટે જે સમાન અથવા બરાબર છે તે કરી આપવાનું. પણ એમ દેખાય છે કે જો તે ન્યાયી હોય, તો તે પોતાના અધિકારમાંથી કશો લાભ મેળવતો નથી ( કારણકે તે જીવનની સારી વસ્તુઓમાંથી મોટો ભાગ લેતો નથી, જ્યારે તે મોટો ભાગ તેની લાયકીના પ્રમાણમાં હોય તે સિવાય; તેટલા માટે તે બીજાઓના લાભ માટે કર્મ કરે છે, જે કારણથી, આપણે કહેલું છે તેમ, ન્યાય કોઇ વાર બીજાનું હિત.

કહેવાય છે). તેટલા માટે તેને અમુક પગાર અપાવો જોઇએ, અને આ તેને પ્રતિષ્ઠાઓ અને વિશેષ અધિકારોના રૂપમાં મળે છે; અને જ્યારે ન્યાયાધીશો આથી સન્તુષ્ટ હોતા નથી ત્યારે તેઓ જુલમગાર બને છે.

જે ધણી અને ગુલામની વચ્ચે, અથવા પિતા અને બાલકની વચ્ચે ન્યાય્ય છે, તે આનું આ નથી, જોકે મળતુ છે. જે પોતાનો ભાગ છે તેના તરફ અન્યાય સમ્બન્ધી આપણે (પરિચ્છેદ વગર) બોલી શકીએ નહીં— અને માણસનાં અસ્થાવર દ્રવ્યો અને બાલકો (જ્યાં સુધી તેઓ અમુક ઉમરનાં થાય અને પિતાથી જુદાં થાય ત્યાં સુધી) જાણે કે તેનો એક ભાગ છે—કારણકે કોઇ પણ માણસ બુદ્ધિપૂર્વક પોતાની જાતને હાનિ કરવાનું પસન્દ કરતો નથી; એટલે માણસ પોતાના તરફ અન્યાયી થઇ શકે નહીં.

ત્યારે આ દાખલામાં, જેમ નાગરિકો વચ્ચે જે અન્યાય્ય છે અથવા ન્યાય્ય છે તે સમ્બન્ધી આપણે બોલી શકીએ, તેમ બોલી શકીએ નહીં; કારણકે તે, આપણને જણાયું તેમ, કાયદા પ્રમાણે છે, અને જેમની પદવી કાયદાને સૂચિત કરે છે તેમની વચ્ચે છે, એટલે કે, જેઓ શાસન કરવામાં અને શાસિત થવામાં સમાન અથવા બરાબર રીતે ભાગ લે છે તેમની વચ્ચે.

તેટલા માટે ન્યાય્ય શબ્દ માણસના તેનાં બાલકો અને અસ્થાવર દ્રવ્યો સાથેના સમ્બન્ધો કરતાં તેની પત્ની સાથેના સમ્બન્ધોને વધારે ઉચિત છે, અને આ અર્થમાં કુટુમ્બમાં જે ન્યાય્ય છે તે સમ્બન્ધી આપણે બોલીએ પણ છીએ; છતાં આ પણ જે નાગરિકોની વચ્ચે× ન્યાય્ય છે તે જ નથી.

### ૭. તે કંઇ અંશે કુદરતી છે, અને કંઇ અંશે સાંકેતિક છે.

હવે, નાગરિકો વચ્ચે જે ન્યાય્ય છે, તેમાં કંઇ ભાગ કુદરતી છે, અને કંઇ ભાગ સાંકેતિક છે. તે કુદરતી છે કે જેની સત્યતા સર્વત્ર સમાન છે, અને જેનો આપણે તે સ્વીકારીએ કે ન સ્વીકારીએ તેના પર આધાર નથી; તે સાંકેતિક છે કે જે શરૂઆતમાં આ કે તે ગમે તે રીતે નક્કી થઇ શકે, પણ જે એક વાર નક્કી થયા પછી ગમે તે રીતે ફરી શકે નહીં; ઉ. ત. માણસનું મુક્તિમૂલ્ય એક મહોર હોય, અથવા યજ્ઞમાં બે ઘેટાં નહીં પણ એક બકરૂં હો-

× જે એક જ બરાબર ન્યાય્ય છે.

મવાનું હોય; અને ફરી, જે ઠરાવો ખાસ પ્રસંગો માટે કરવામાં આવે છે તે, જેવા કે (એમ્ફિપોલિસમાં) બ્રેસિડાસ માટે યજ્ઞ, અને જે આદેશ જેવા ગણાય તે બધા ઠરાવો.

હવે, કેટલાક લોકો એમ ધારે છે કે જે ન્યાય્ય છે તે હમેશાં સાંકેતિક છે, કારણકે જે કુદરતી છે તે અચલ છે, અને તેની સર્વત્ર સમાન સત્યતા છે, જેમ અગ્નિ અહીં તેમજ ઈરાનમાં બાળે છે, પણ જે ન્યાય્ય છે તે અચલ નથી, એમ દેખાય છે.

પણ આ પૂરેપૂરૂં ખરૂં નથી, જોકે એક રીતે ખરૂં છે. ખરે, આપણે કહી શકીએ કે દેવોમાં તો એ બિલકુલ ખરૂં નથી; પણ આપણામાં જે ન્યાય્ય છે તે કંઇ ભાગે કુદરતી છે, જોકે તમામ ફેરફારને પાત્ર છે, છતાં હું ફરી કહું છું કે, કંઇ ભાગ કુદરતી છે, અને કંઇ ભાગ નથી.

તેમ, જે વસ્તુઓ છે તે કરતાં જૂદી હોઇ શકે, તેવી વસ્તુઓમાં જે કુદરતી છે તેનો, અને જે કુદરતી નથી પણ કાયદા ઉપર અથવા સંકેત ઉપર આધાર રાખે છે તેનો, ભેદ કરવો કઠણ નથી, જોકે બન્ને સરખી રીતે ફેરફારને પાત્ર છે તોપણ. બીજા પ્રદેશોમાં પણ આપણે એજ ભેદ કરી શકીએ; ઉદાહરણ તરીકે, આપણે કહીએ છીએ કે જમણો હાથ કુદરતી રીતે વધારે મજબૂત છે, જોકે કોઇ પણ માણસમાં ડાબો હાથ પણ એવો જ મજબૂત બની શકે.

અને તેથી, જે ન્યાય્ય છે તેનો જે ભાગ સાંકેતિક છે, અને જેનો અમુક ખાસ ઉદ્દેશની દૃષ્ટિથી વિધિ કરવામાં આવ્યો હોય છે, તે જેમ માપ ફરે તેમ ફરે છે; કારણકે દ્રાક્ષાસવનાં અને અનાજનાં માપ સર્વત્ર સરખાં હોતાં નથી, પણ જ્યાં વેપારીઓ ખરીદ કરે છે ત્યાં મોટાં, અને જ્યાં તેઓ વેચે છે ત્યાં ન્હાનાં હોય છે. તેથી હું કહું છું કે જે કુદરતથી નહીં પણ માણસના નિર્માણથી ન્યાય્ય છે તે સર્વત્ર એક હોતું નથી, જેમ રાજ્યબન્ધારણો સર્વત્ર એક હોતાં નથી તેમ, જોકે એવું એક જ રાજ્યબન્ધારણ છે કે જે કુદરતી રીતે સર્વત્ર સર્વોપરિ છે.

"ન્યાય્ય" અને "કાયદેસર" એ શબ્દો તેમના ભિન્નભિન્ન અર્થોમાંથી દરેક અર્થમાં સાર્વત્રિક ભાવોને બોધે છે, જેમાં અનેક વિશેષોનો સમાવેશ થાય છે; એટલેકે, કર્મો ઘણાં છે, પણ ભાવ એક છે, કારણકે તે સૌને સરખી રીતે લાગુ પડે છે.

આપણે કહેવું જોઇએ, કે "જે અન્યાય્ય છે તે" "અન્યાયના કર્મ"થી ભિન્ન છે, અને "જે ન્યાય્ય છે તે" "ન્યાયના કર્મ"થી છે; કારણકે વસ્તુ કુદરતથી અથવા નિયમથી અન્યાય્ય હોય છે; પણ એજ વસ્તુ જ્યારે કરવામાં આવે છે ત્યારે "અન્યાયનું કર્મ" કહેવાય છે, જોકે કરાયા પહેલાં તે માત્ર અન્યાય્ય કહી શકાય, અને એમ જ "ન્યાયના કર્મ" માટે સમજવું. પણ ન્યાય અને અન્યાયનાં કર્મોની જૂદી જૂદી ઉપજાતિઓ વિષે તો, તેમના સ્વભાવ અને સંખ્યા અને પ્રદેશ સમ્બન્ધી તપાસ હાલ આપણે મુલતવી રાખવી જોઇશે.

## ૮. ન્યાય્ય અથવા અન્યાય્ય કર્મનાં, અને ન્યાયી અથવા અન્યાયી કર્તાનાં આન્તર કારણો.

હવે આપણે શું ન્યાય્ય છે અને શું અન્યાય્ય છે તેનો નિશ્ચય કર્યો, એટલે આપણે કહી શકીએ, કે માણસ જ્યારે ઇચ્છાપૂર્વક આ વસ્તુઓ કરે છે, ત્યારે તે અન્યાય્ય રીતે અથવા ન્યાય્ય રીતે વર્તે છે; પણ જ્યારે તે તે અનિચ્છાથી કરે છે, ત્યારે બરાબર બોલતાં તે અન્યાય્ય રીતે કે ન્યાય્ય રીતે વર્તતો નથી, પણ માત્ર "આકસ્મિક રીતે", એટલે કે, તે અમુક વસ્તુ કરે છે કે જે ન્યાય્ય અથવા અન્યાય્ય હોય છે. કારણકે અમુક કર્મ અન્યાયનું (અથવા ન્યાયનું) કર્મ કહેવાય કે નહીં, તેનો આધાર તે ઐચ્છિક અથવા અનૈચ્છિક હોવા ઉપર છે; કારણકે જો તે ઐચ્છિક હોય, તો કર્તાને ઠપકો મળે છે, અને તે કર્મ અન્યાયનું કર્મ બને છે; એટલે અમુક અન્યાય્ય વસ્તુ થઇ શકે, અને છતાં તે અન્યાયનું કર્મ ન હોય, એટલેકે જો આ ઐચ્છિકપણાની સ્થિતિ અવર્તમાન હોય તો.'

ઐચ્છિક કર્મ એ, અગાઉ સમજાવ્યું છે તેમ, એવી વસ્તુ છે, કે જે કર્તાના અંકુશમાં હોઇને જાણીબૂજીને કરવામાં આવતી હોય છે (એટલે કે,

મનુષ્ય, સાધન અને પરિણામના જ્ઞાનપૂર્વક; ઉ. ત. કયા માણસને અને કયા હથિયારથી પોતે મારે છે તે, અને ઘાની અસર), અને તેમાં કોઇ પણ સ્થાને અકસ્માત અથવા નિયંત્રણથી દખલ થતી નથી; ઉ. ત. જો બીજો માણસ તમારો હાથ ઉપાડે અને એ વડે ત્રીજા માણસને મારે, તો એ તમારૂં ઐચ્છિક કર્મ નથી, કારણકે એ તમારા અંકુશમાં નહોતું; વળી, જે માણસને તમે મારો તે તમારો પિતા હોય, અને તમે એમ જાણતા હો કે તે કોઇક માણસ છે, અથવા કદાચ એમ જાણતા હો, કે મંડલના કોઇક માણસને તમે મારો છો, પણ એ માણસ તમારો પિતા છે એમ ન જાણતા હો; અને એમ સમજવું જોઇએ કે એજ ભેદ પરિણામ પરત્વે પણ કરવાનો છે, અને ટૂંકામાં, આખા કર્મ પરત્વે. ત્યારે તે કે જે અજ્ઞાનમાં કરાય છે, અથવા, અજ્ઞાનમાં ન કરાવા છતાં, આપણા અંકુશમાં નથી, અથવા બળાત્કારથી કરાય છે, તે અનૈચ્છિક છે; જે ઉપરાંત, એવી ઘણી કુદરતી ક્રિયાઓ છે કે જેમાં આપણે જાણીબૂજીને કરવાનો અથવા સહવાનો ભાગ લઇએ છીએ, પણ જે ઐચ્છિક કે અનૈચ્છિક કંઇ પણ કહેવાય નહીં, જેમકે વૃદ્ધ થવું અને મરવું.

આકસ્મિક અન્યાય્ય કર્મ અને આકસ્મિક ન્યાય્ય કર્મ બન્ને સરખાં શક્ય છે; ઉ. ત. કોઇ માણસ પરિણામના ભયથી પોતાની ઇચ્છા વિરુદ્ધ અમુક થાપણ પાછી આપે, અને ત્યારે તમે એમ ન કહી શકો કે તેણે જે ન્યાય્ય હતું તે કર્યું, અથવા ન્યાય્ય રીતે વર્તન કર્યું, સિવાય કે આકસ્મિક રીતે; અને એજ પ્રમાણે, કોઇ માણસ પોતાની ઇચ્છા વિરુદ્ધ બળાત્કારે અટકાવ થવાથી થાપણ પાછી આપી ન શકે, તો તેણે માત્ર આકસ્મિક રીતે અન્યાય્ય વર્તન અથવા જે અન્યાય્ય છે તે કર્યું, એમ કહી શકાય.

વળી, ઐચ્છિક કર્મોના બે પ્રકાર છે, (૧) જે નિશ્ચિત હેતુથી કરાય છે તે, અને (૨) જે નિશ્ચિત હેતુ વગર કરાય છે તે; એટલે કે, (૧) જે પહેલાં તુલના કર્યા પછી કરાય છે તે, અને (૨) જે પહેલાં તુલના કર્યા વગર કરાય છે તે.

હવે, આપણે આપણા પડોશીને ત્રણ રસ્તે ઇજા કરી શકીએ. પ્રથમ, અજ્ઞાનમાં કરેલી ઇજા સાધારણ રીતે ભૂલ કહેવાય છે, જ્યારે જેને અસર

થાય છે તે માણસ સમ્બન્ધી, અથવા કરેલી વસ્તુ સમ્બન્ધી, અથવા સાધન સમ્બન્ધી કે પરિણામ સમ્બન્ધી ખોટી કલ્પના હોય છે ત્યારે; ઉ. ત. મારી મારવાની ધારણા ન હોય, અથવા આ હથિયારથી મારવાની ન હોય, અથવા આ માણસને મારવાની ન હોય, અથવા આ પરિણામ નિપજાવવાની ન હોય, પણ મારા મનમાં હોય તે કરતાં જૂદું પરિણામ નિપજતું હોય; મારી ધારણા જખમ કરવાની નહીં પણ જરા છેદ કરવાની હોય, અથવા જે માણસને હું જખમી કરૂં છું તેને જખમ કરવાની ન હોય, અથવા આ પ્રકારનો જખમ કરવાની ન હોય.

પણ (જો આપણે ભેદ વધારે ચોકસ કરીએ તો) જ્યારે ઇજા વાજબી રીતે ધારી શકાય તેથી વિરુદ્ધ થઇ જાય, ત્યારે તે દુર્દૈવ કહેવાય; પણ જ્યારે, તે વાજબી રીતે ધારી શકાય તેથી વિરુદ્ધ ન હોય, છતાં ઇરાદો દુષ્ટ ન હોય, તો તે ભૂલ છે; કારણકે માણસ જ્યારે એવા બનાવોની પરમ્પરાને ગતિમાં મૂકે છે ત્યારે તે ભૂલ કરે છે, પણ જ્યારે કોઇ બહારની શક્તિ વચ્ચે પડે છે, ત્યારે તે કમનસીબ કહેવાય છે.

બીજું, જ્યારે કર્તા જ્ઞાનપૂર્વક પણ પહેલેથી તુલના કર્યા વગર કર્મ કરે છે, ત્યારે તે અન્યાયનું કર્મ છે; ઉ. ત. જ્યારે તે ક્રોધથી અથવા બીજા આવેશો, કે જેને તે આવશ્યક રીતે અથવા કુદરતી રીતે અધીનં છે, તેમાંના કોઇથી પ્રવૃત્ત થયો હોય ત્યારે. આવી ઇજા અને ભૂલો કરવામાં કર્તા અન્યાય્ય રીતે વર્તે છે, અને કર્મો અન્યાયનાં કર્મો છે, જોકે તે એવાં નથી, કે જેથી કર્તા અન્યાયી અથવા દુષ્ટ તરીકે મુદ્રિત થાય; કારણકે ઇજા દુષ્ટતાથી કરવામાં આવતી નથી.

પણ ત્રીજું, જ્યારે તે નિશ્ચિત હેતુથી કરવામાં આવે, ત્યારે કર્તા અન્યાયી અને દુષ્ટ છે.

આ કારણથી ક્રોધમાં કરેલાં કર્મો યોગ્ય રીતેજ હેતુપૂર્વક દ્વેષથી કરાયેલાં ગણાતાં નથી; કારણકે જેણે ઉશ્કેરણી આપી તે તે શરૂ કરનાર છે, જેણે આવેશમાં કર્મ કર્યું તે નહીં.

વળી, આ છેલ્લાના જેવા દાખલાઓમાં, કર્મ કરાયું છે કે નહીં તે માટે માણસો ઘણું કરીને વિવાદ કરતા નથી, પણ એ બાબતમાં ન્યાય શું છે તે માટે; કારણકે દેખીતા અન્યાયથી સામાવાળાનો ગુસ્સો ઉશ્કેરાયેલો હોય છે. આ પ્રકારના દાખલાઓ અને કરારો સમ્બન્ધી તકરારોની વચ્ચે તફાવત છે. એ પાછલીમાં સવાલ હકીકતનો હોય છે, અને પક્ષકારોમાંથી એક અથવા બીજો, જો તેની સ્મરણશક્તિનો દોષ ન હોય તો, દુર્ગુણી લક્ષણનો હોવો જોઇએ; પણ આ દાખલાઓમાં હકીકતો બન્ને પક્ષ સ્વીકારે છે, પણ કયો પક્ષ ખરો છે એ બાબતમાં જૂદા પડે છે (હેતુપૂર્વક હૂમલો કરનાર તો પોતાના કાર્ય સમ્બન્ધી સત્યાસત્ય સારી રીતે જાણતો હોય છે), એટલે એક પોતાના ઉપર અત્યાચાર થયેલો ધારે છે, અને બીજો જૂદી રીતે ધારે છે.

પણ જો કોઇ માણસ નિશ્ચિત હેતુથી બીજાને ઇજા કરે, તો તે અન્યાય્ય રીતે વર્તે છે, અને અન્યાયનાં કર્મો (એટલે, જે પ્રમાણપુરસ્સર અને વાજબી છે તેનાં ઉલ્લંઘનો), જ્યારે એ રીતે કરવામાં આવે ત્યારે, કર્તાને અન્યાયી તરીકે મુદ્રિત કરે છે.

એજ રીતે જે માણસ નિશ્ચિત હેતુથી ન્યાય્ય રીતે વર્તે છે તે ન્યાયી છે; પણ જે ન્યાય્ય છે તે તે ઇચ્છાપૂર્વક કરે, ત્યારે જ તે ન્યાય્ય રીતે વર્તતો કહેવાય છે.

બીજી તરફ, અનૈચ્છિક ઇજાઓમાં કેટલીક ક્ષમાપાત્ર હોય છે, અને કેટલીક ક્ષમાપાત્ર નથી હોતી. જે ભૂલો માત્ર અજ્ઞાનમાં નહીં પણ અજ્ઞાનના કારણથી કરાય છે તે ક્ષમાપાત્ર છે; પણ જે અજ્ઞાનથી નહીં પણ અજ્ઞાનમાં કોઇક અસ્વાભાવિક અથવા અમાનુષ આવેશથી કરાય છે તે ક્ષમાપાત્ર નથી.

## ૯. અન્યાય કરવા અને ખમવા સમ્બન્ધી ભિન્નભિન્ન પ્રશ્નો.

પણ અન્યાય ખમવો અને કરવો એ શું છે, એ અમે પૂરતી રીતે સમજાવ્યું છે કે નહીં, તે માટે શકો થઇ શકે. પ્રથમ તો, યુરિપિડીઝની પેલી વિલક્ષણ પંક્તિઓમાં જેનું વર્ણન છે, તેવા દાખલાને આ શબ્દો લાગુ પડે કે કેમ ?—

"અ. મેં મારી માને હણી: એ મારી આખી કથા છે.

પ. પણ કહે, એ કર્મમાં બન્નેની ઇચ્છા હતી, કે એકેયની નહીં?"

હું પૂછું છું, કે ઇચ્છાપૂર્વક અન્યાય ખમવો (અથવા નુકસાન પામવું) એ શું ખરેખર શક્ય છે? કે જેમ અન્યાય કરવો એ હમેશાં ઐચ્છિક છે, તેમ અન્યાય ખમવો એ હમેશાં અનૈચ્છિક છે?

વળી, અન્યાય ખમવો એ હમેશાં ઐચ્છિક અથવા અનૈચ્છિક છે (જેમ અન્યાય કરવો એ હમેશાં ઐચ્છિક છે તેમ), કે કોઇ વાર ઐચ્છિક અને કોઇ વાર અનૈચ્છિક છે?

એજ પ્રમાણે પોતાને ન્યાય કરવામાં આવે તે સમ્બન્ધમાં: ન્યાય કરવો એ હમેશાં ઐચ્છિક છે (જેમ અન્યાય કરવો એ છે તેમ), એટલે એમ ધારી શકાય, કે બન્ને બાબતની અન્દર કરવાની અને ખમવાની વચ્ચે એકજ સમ્બન્ધ હોવો જોઇએ, અને તેથી અન્યાય ખમવો અને પોતાને ન્યાય કરાવવો એ કાંતો બન્ને ઐચ્છિક અથવા બન્ને અનૈચ્છિક છે. છતાં પોતાને ન્યાય કરાવવાની બાબતમાં પણ, એ હમેશાં ઐચ્છિક છે, એમ કહેવું ખરેખર અયુક્ત છે; કારણકે કેટલાક જેમને ન્યાય કરવામાં આવે છે તેઓ તે ચોકસ ઇચ્છતા નથી.

વળી, આપણે એ સવાલ આ (વધારે સામાન્ય) રૂપમાં મૂકીએ: જે અન્યાય્ય છે તે જેને કરવામાં આવે તે માણસ અન્યાય ખમે છે એમ હમેશાં કહી શકાય, કે જેમ અન્યાય કરવાને તેમ અન્યાય ખમવાને પણ બીજી વધારે સરતો આવશ્યક છે?

જે હું કરૂં અને જે હું ખમું તે બન્ને (આપણે જોયું તેમ) "આકસ્મિક રીતે" ન્યાય્ય હોઇ શકે; અને તેમજ તે "આકસ્મિક રીતે" અન્યાય્ય હોઇ શકે: કારણકે જે અન્યાય્ય છે તે કરવું એ અન્યાય કરવાની સાથે એક નથી, તેમ જે અન્યાય્ય છે એ ખમવું એ અન્યાય ખમવાની સાથે એક નથી; અને એજ પ્રમાણે ન્યાય કરવાને અને પોતાને ન્યાય કરાવવાને માટે. કારણકે પોતાને અન્યાય કરાય, તે અન્યાય કરનાર કોઇકને સૂચવે છે, અને પોતાને ન્યાય કરાય, તે ન્યાય કરનાર કોઇકને સૂચવે છે.

પણ જો અન્યાય કરવાનો અર્થ માત્ર ઇચ્છાપૂર્વક કોઇ માણસને ઇજા કરવાનો હોય, અને ઇચ્છાપૂર્વકનો અર્થ માણસ, સાધન અને રીતના જ્ઞાનપૂર્વક એમ હોય, તો અનિગ્રહી માણસ, જે ઇચ્છાપૂર્વક પોતાને ઇજા કરે છે, તે ઇચ્છાપૂર્વક અન્યાય ખમશે, અને માણસ પોતે પોતાને અન્યાય કરે એ શક્ય થશે, કે જે છેલ્લી વાતની શક્યતા પણ એક વાદગ્રસ્ત સવાલ છે.

વળી, એક માણસ અનિગ્રહને લીધે, બીજા ઐચ્છિક રીતે કામ કરનાર માણસ વડે ઐચ્છિક રીતે પોતાને ઇજા થવા દે; એટલે આ દાખલામાં પણ માણસ ઇચ્છાપૂર્વક અન્યાય ખમી શકે.

હું ધારૂં છું કે ઉપલી વ્યાખ્યા અશુદ્ધ છે, અને "માણસ, સાધન અને રીતના જ્ઞાનપૂર્વક ઇજા કરવી," એમાં "તેની ઇચ્છા વિરુદ્ધ," એટલું આપણે ઉમેરવું જોઇએ. આપણે એમ વ્યાખ્યા કરીએ, તો માણસ ઇચ્છાપૂર્વક ઇજા પામી શકે, અને જે અન્યાય્ય છે તે ખમી શકે, પણ ઇચ્છાપૂર્વક પોતાને અન્યાય્ય કરાવી શકે નહીં. (કારણકે કોઇ પણ માણસ ઇજા પામવાને ઇચ્છતો નથી,—અનિગ્રહી માણસ પણ એ ઇચ્છતો નથી, પણ પોતાની ઇચ્છા વિરુદ્ધ કર્મ કરે છે, કોઇ પણ માણસ જેને તે સારી ન ધારતો હોય તેવી કોઇ વસ્તુને ઇચ્છતો નથી; અનિગ્રહી માણસ જે કરે છે, તે પોતે જે કરવું જોઇએ એમ ધારે છે તે નથી.) પણ જે આપે છે, જેમ હોમરમાં ગ્લૉકસ ડાયેમીડને આપે છે—

"તેના પિત્તળને સાટે સોનું, નવને સાટે એકસો ગાયનું મૂલ્ય" તે અન્યાય ખમતો નથી; કારણકે આપવું તેના હાથમાં છે, પણ અન્યાય ખમવો માણસના હાથમાં નથી; અન્યાય કરવાને કોઇ બીજો માણસ હોવો જોઇએ.

ત્યારે, એ સ્પષ્ટ છે કે અન્યાય ખમવો એ ઐચ્છિક હોઇ શકે નહીં.

હજી જેનું વિવેચન કરવાનો આપણો ઇરાદો હતો તેવા બે સવાલ રહ્યા છે: (૧) અન્યાય કોણ કરે છે—જે માણસ પ્રમાણ ઉપરાંત મોટો ભાગ ઠરાવે છે તે, કે જે સ્વીકારે છે તે? (૨) પોતાને અન્યાય કરવો શક્ય છે કે નહીં?

પહેલા દાખલામાં, એટલે કે, જો અયોગ્ય ભાગ લેનાર નહીં પણ ઠરાવનાર અન્યાય કરતો હોય, તો જો કોઇ માણસ જાણીબૂજીને અને ઇચ્છાપૂર્વક બીજાને બહુ વધારે આપે, અને પોતાને માટે બહુ થોડું રાખે, તો તે પોતાને અન્યાય કરે છે. અને પરિમિત માણસો આમ વારંવાર કરે છે, એમ ધારવામાં આવે છે; કારણકે ન્યાયપરાયણ માણસનું પોતાના હક કરતાં ઓછું લેવાનું વલણ હોય છે. પણ હકીકત આટલી સરલ હોતી નથી: એમ બને કે કોઇ બીજી સારી વસ્તુનો તેણે મોટો ભાગ લીધો હોય, ઉ. ત. સુયશનો અથવા જે તત્ત્વતઃ ઉમદા છે તેનો.

વળી, અન્યાય કરવાની આપણી વ્યાખ્યાનો આશ્રય લેવાથી મુશ્કેલી દૂર થઇ શકે; કારણકે આ દાખલામાં માણસની ઇચ્છા વિરુદ્ધ તેને કશું કરવામાં આવતું નથી, એટલે તેને કશો અન્યાય કરાતો નથી, બહુ તો માત્ર નુકસાન કરાય છે.

વળી, એ સ્પષ્ટ છે કે જે માણસ ગેરવાજબી ભાગ ઠરાવે છે તે અન્યાય કરે છે, પણ જે પોતાના ભાગ કરતાં વધારે સ્વીકારે છે તે હમેશાં નહીં; કારણકે માણસ જે કરતો હોય તેને જ્યારે આપણે અન્યાય્ય કહી શકીએ, ત્યારે તે હમેશાં અન્યાય કરતો નથી, પણ માત્ર ત્યારે, કે જ્યારે આપણે કહી શકીએ કે, જે અન્યાય્ય છે તે તે ઇચ્છાપૂર્વક કરે છે; અને તે આપણે કર્મના પહેલા સંચાલક માટેજ કહી શકીએ, કે જે આ દાખલામાં વહેંચનાર છે અને લેનાર નથી.

વળી, "કરવું" શબ્દના ઘણા અર્થ છે, અને અમુક અર્થમાં એક નિર્જીવ હથિયાર, અથવા મારો હાથ, અથવા મારા હુકમથી મારો ગુલામ હણે છે, એમ કહેવાય; પણ જોકે આ સૌ જે અન્યાય્ય છે તે કરે છે એમ કહેવાય, તોપણ તેઓ અન્યાય્ય રીતે વર્તે છે અથવા અન્યાયનું કર્મ કરે છે, એમ કહી શકાય નહીં.

વળી, જો કોઇ માણસે અજાણતાં 'અન્યાય્ય ચુકાદો આપે, તો તે કાયદા પ્રમાણે જે ન્યાય્ય છે તેથી વિરુદ્ધ કરવાના અર્થમાં અન્યાય કરતો નથી, તેમ એ અર્થમાં તેનો ચુકાદો અન્યાય્ય નથી, પણ અમુક અર્થમાં તે

અન્યાય્ય છે; કારણકે જે કાયદા પ્રમાણે ન્યાય્ય છે તે અને જે મૂળ અર્થમાં ન્યાય્ય છે તેની વચ્ચે તફાવત છે: પણ જો તે જાણીબૂજીને અન્યાય્ય ચુકાદો આપતો હોય, તો તે પોતે પોતાના ભાગ કરતાં વધારેનો લોભ કરે છે, પછી ભલે તે એક પક્ષની મહેરબાની મેળવવાના કે બીજા પક્ષ ઉપર વૈર લેવાના રૂપમાં હોય. ત્યારે જે ન્યાયાધીશ આ કારણોથી અન્યાય્ય ચુકાદો આપે છે, તે ગેરવાજબી વહેંચણમાંથી ભાગ લેતો હોય તેની માફકજ યોગ્ય કરતાં વધારે લે છે; કારણકે એવું બને ત્યારે પણ જે ન્યાયાધીશ જમીનનો કકડો અપાવે છે તેને પોતાને જમીન નહીં પણ નાણું મળે છે.

માણસો ધારે છે કે અન્યાય્ય રીતે વર્તવું તેમના હાથમાં છે, તેથી ન્યાયી થવું એ સહેલી વાત છે, પણ તેમ નથી. તમારા પડોશીની ઓરત સાથે સૂવું, અથવા તમારા પડોશીને મારવા, અથવા કેટલાક સિક્કા તમારા હાથમાંથી તેના હાથમાં પસાર કરવા, એ સહેલું છે, અને હમેશાં તમારા હાથમાં છે, પણ અમુક લક્ષણના પરિણામ તરીકે આ કર્મો કરવાં એ સહેલી વાત નથી, તેમ તે હમેશાં તમારા હાથમાં પણ નથી.

એજ પ્રમાણે માણસો એમ ધારે છે કે શું ન્યાય્ય છે અને શું અન્યાય્ય છે એ જાણવામાં બહુ ડહાપણની જરૂર નથી, કારણકે કોઇ પણ માણસ કાયદો જે ફરમાવે છે તે વસ્તુઓ સંબંધી માહિતી મેળવી શકે (જોકે આ વસ્તુઓ માત્ર અકસ્માતથી ન્યાય્ય છે, તત્ત્વતઃ નહીં): પણ ન્યાય્ય થવા માટે આ કર્મો કેમ કરવાં જોઇએ, અને આ વહેંચણી કેમ કરવી જોઇએ,– એ જાણવું આરોગ્યને શું લાભકારક છે એ જાણવાના કરતાં વધારે કઠણ છે; જોકે એ પણ કંઇ સહેલી વાત નથી. મધ, અને દ્રાક્ષાસવ, અને ડામ, અને છરીના અર્થ જાણવા સહેલ છે, પણ આરોગ્ય ઉત્પન્ન કરવાને માટે તેમનો કેવી રીતે, અને કેવા માણસો ઉપર, અને કયારે ઉપયોગ કરવો, એ જાણવાનું એટલું કઠણ છે, કે એ જ્ઞાન હોવું એ વૈદ્ય થવું છે.

એજ કારણથી, કેટલાક લોકો એમ ધારે છે કે ન્યાયી માણસ જેમ ન્યાય્ય રીતે તેમજ અન્યાય્ય રીતે વર્તવાને શક્તિમાન છે, કારણકે જૂદાં જૂદાં કર્મો કરવાંને બીજાનાં કરતાં તે ઓછો નહીં પણ વધારે સમર્થ હોય છે,

ઉ. ત. ઓરત સાથે સુવાને અથવા ધ્વા કરવાને, જેમ હિમ્મતવાન માણસ પોતાની ઢાલ ફેંકી દેવાને અને પાછો વળીને ગમે ત્યાં ન્હાસી જવાને બીજાના કરતાં વધારે સમર્થ છે તેમ. પણ ભીરુતા બતાવવી અથવા અન્યાય્ય રીતે વર્તવું, એનો અર્થ માત્ર એવું કર્મ કરવાનો નથી, (જોકે તે કરનાર "અકસ્માતથી" અન્યાય્ય રીતે વર્તતો કહેવાય), પણ તે કર્મ અમુક માનસિક સ્થિતિમાં કરવાનો છે; જે પ્રમાણે એક વૈદ્યનું કામ કરવાનો અને સાજાં કરવાનો અર્થ માત્ર છરી .વાપરવાનો કે ન વાપરવાનો અને અમુક દવા આપવાનો કે ન આપવાનો નથી, પણ એ અમુક પદ્ધતિથી કરવાનો છે, તે પ્રમાણે.

છેવટે, ન્યાય જે વસ્તુઓ સામાન્યતઃ બોલતાં સારી છે તેઓમાં ભાગ લેનાર માણસોને સૂચવે છે, પણ જેઓ તેમાંથી અતિ વધારે અથવા અતિ અલ્પ ભાગ લઇ શકે. કેટલાકને માટે—દેવોને માટે કદાચ—કોઇ પણ પરિમાણ અતિ વધારે નથી; અને બીજાઓને માટે—ન સુધરી શકે તેવા દુર્ગુણીઓને માટે—કોઇ પણ પરિમાણ લાભકારક નથી, તેઓ હમેશાં હાનિકારક છે; પણ બાકીની માણસજાત માટે તેઓ ચોકસ હદમાં ઉપયોગી છે: તેટલા માટે ન્યાય તત્ત્વતઃ માનુષ છે.

## ૧૦. શુદ્ધ ન્યાય સમ્બન્ધી.

હવે આપણે શુદ્ધ ન્યાય અને જે શુદ્ધ ન્યાય્ય છે તે સમ્બન્ધી બોલવાનું છે, અને શી રીતે શુદ્ધ ન્યાય ન્યાયની સાથે સમ્બદ્ધ છે, અને જે શુદ્ધ ન્યાય્ય છે તે જે ન્યાય્ય છે તેની સાથે સમ્બદ્ધ છે, 'તેની તપાસ કરવાની છે. કારણકે, વિચાર કરતાં, તેઓ કેવળ એક દેખાતા નથી, તેમ જાતિમાં ભિન્ન પણ લાગતા નથી. એક વખત આપણે જે શુદ્ધ ન્યાય્ય છે તેને અને શુદ્ધ ન્યાયી માણસને વખાણીએ છીએ, અને સારાના સમાનાર્થ સ્તુતિવાચક શબ્દ તરીકે પણ તેને અલંકારમાં વાપરીએ છીએ, અને બતાવીએ છીએ કે આપણા વિચાર પ્રમાણે વસ્તુ જેમ વધારે શુદ્ધ ન્યાય્ય હોય તેમ તે વધારે સારી છે. બીજે વખતે આપણે વિચારીએ છીએ, કે જો શુદ્ધ ન્યાય્ય ન્યાય્યથી ભિન્ન હોય, તો તે સ્તુતિપાત્ર હોય એ વિલક્ષણ છે; કારણકે આપણે એમ દલીલ કરીએ છીએ કે જો તે ભિન્ન હોય, તો કાંતો જે ન્યાય્ય છે તે સારૂં

નથી, અથવા જે શુદ્ધ ન્યાય્ય છે તે સારૂં નથી; જો બન્ને સારાં હોય, તો તેઓ એક છે.

આ વિચારોને લીધે જે શુદ્ધ ન્યાય્ય છે તે સમ્બન્ધી મુસ્કેલી ઉત્પન્ન થાય છે. હવે, એક રીતે, એ બધા વિચારો ખરા છે, અને પરસ્પર પ્રતિકૂલ નથી; કારણકે જે શુદ્ધ ન્યાય્ય છે, તે જોકે જે ન્યાય્ય છે તે કરતાં બહેતર છે ( એક અર્થમાં ), છતાં પોતે ન્યાય્ય છે, અને જે ન્યાય્ય છે તેથી જાતિ પરત્વે ભિન્ન હોવાના અર્થમાં બહેતર નથી. ત્યારે, જે ન્યાય્ય છે અને જે શુદ્ધ ન્યાય્ય છે તે બંન્ને જાતિ પરત્વે એક છે, અને બન્ને સારાં છે, જોકે જે શુદ્ધ ન્યાય્ય છે તે બહેતર છે.

પણ જે વિષયને અસ્પષ્ટ કરે છે તે એ છે કે, જોકે જે શુદ્ધ ન્યાય્ય છે તે ન્યાય્ય છે, તોપણ તે જે કાયદા પ્રમાણે ન્યાય્ય છે, તે સાથે એક નથી, પણ તે ઉપર સુધારો છે.

આનું કારણ એ છે કે દરેક કાયદો સામાન્ય શબ્દોમાં લખેલો હોય છે, પણ કેટલીક બાબતો એવી છે કે જેમને માટે સામાન્ય શબ્દોમાં યથાર્થ રીતે બોલવું અશક્ય છે. ત્યારે, જ્યાં સામાન્ય શબ્દોમાં બોલવું આવશ્યક હોય, પણ તેમ યથાર્થ રીતે કરવું અશક્ય હોય, ત્યાં કાયદો બાંધનાર જે ઘણા દાખલાઓને લાગુ પડે તેવા શબ્દો લખે છે, અને સારી રીતે જાણે છે કે બધાને તે લાગુ પડતા નથી.

બેશક, આ ખામીને લીધે કાયદો કંઇ ઓછી યથાર્થ રીતે લખાયેલો છે એમ નથી; કારણકે ખામી કાયદામાં, કે કાયદો બાંધનારમાં નથી, પણ વિષયના સ્વભાવમાં છે, કારણકે માનુષ કર્મ જે સંસ્થિતિમાં થઇ શકે છે તેમાંજ તે આવશ્યક રીતે અન્તર્ગત છે.

તેટલા માટે, જ્યારે કાયદો અમુક સામાન્ય નિયમ આપતો હોય, પણ કોઇ એવો દાખલો બને કે જે એ નિયમમાં અપવાદ હોય, એટલે કે જ્યારે કાયદો બાંધનાર વિશેષો વગર બોલવાને લીધે ભૂલમાં હોય, ત્યારે એ ભૂલ સુધારી લેવી વાજબી છે, કારણકે કાયદો બાંધનાર પોતે હાજર હોત, તો એમજ કરત, અને એ દાખલો તેના ધ્યાનમાં આવ્યો હોત તો કાયદામાંજ તે તેને માટે વ્યવસ્થા કરત.

ત્યારે, જે શુદ્ધ ન્યાય્ય છે તે ન્યાય્ય છે, અને એક અર્થમાં જે ન્યાય્ય છે તે કરતાં બહેતર છે—જે સર્વથા ન્યાય્ય છે તે કરતાં બહેતર નહીં, પણ જેમાં વિશેષોના અભાવને લીધે ખામી રહે છે તે કરતાં. અને જે શુદ્ધ ન્યાય્ય છે તેનું તત્ત્વ એ છે કે તે કાયદાનો સુધારો છે, જે અંશોમાં ભાષાની સામાન્યતાને લીધે તેની અંદર ખામી રહે છે તે અંશોમાં.

કાયદામાં બધા દાખલાઓનો સમાવેશ થતો નથી તેનું કારણ એ છે, કે એવી બાબતો છે કે જે માટે કાયદો ઠરાવવો અશક્ય છે, એટલે તેમને ખાસ ચુકાદાની જરૂર રહે છે. કારણકે જે અસ્થિર છે તેને અસ્થિર નિયમની જરૂર પડે છે, કડિયાકામની લેસ્બિયન પદ્ધતિમાં વપરાતી સીસાની આંકણીની માફક; જેમ સીસાની આંકણીનો કશો સ્થિર આકાર હોતો નથી, પણ તે દરેક પત્થરની બાહ્ય રેખાને અનુકૂળ થાય છે, તેમ ખાસ ચુકાદો પ્રસંગને અનુકૂળ થાય છે.

ત્યારે, આપણે નક્કી કર્યું કે શુદ્ધ ન્યાય્ય માર્ગ શો છે, અને આપણને જણાયું કે તે ન્યાય્ય છે, અને અમુક અર્થમાં જે ન્યાય્ય છે તે કરતાં બહેતર પણ છે, અને આ પછી શુદ્ધ ન્યાયી માણસ કોણ છે એ જોવું સહેલું છે: જે આવો માર્ગ પસંદ કરવાને અને તેને અનુસરવાને તત્પર છે, જે બીજાને હાનિ થાય તે રીતે પોતાના હકનો આગ્રહ કરતો નથી, પણ પોતાના હક કરતાં ઓછું લેવાને કાયદો તેના પક્ષમાં હોય ત્યારે પણ તૈયાર છે, તે શુદ્ધ ન્યાયી માણસ કહેવાય છે; અને લક્ષણનું આ રૂપ શુદ્ધ ન્યાયીપણું કહેવાય છે, જોકે તે એક પ્રકારનો ન્યાય છે, અને લક્ષણનો કોઇ જૂદો પ્રકાર નથી.

## ૧૧. માણસ પોતે પોતાને હાનિ કરી શકે ?

માણસ પોતાના તરફ અન્યાય્ય રીતે વર્તે, એ શક્ય છે કે નહીં, એ સવાલનો જવાબ આપવાને ઉપરનું વિવેચન આપણને શક્તિમાન કરે છે.

જે ન્યાય્ય છે તેનો એક અર્થ આપણને એ માલુમ પડયો, કે કાયદો જેની આજ્ઞા કરે છે તે ભિન્ન ભિન્ન સદ્‌ગુણોનું પ્રકાશન: ઉ. ત. કાયદો માણસને આપઘાત કરવાની આજ્ઞા કરતો નથી; અને કાયદો જેની આજ્ઞા કરતો નથી તેની તે મના કરે છે; અને, ઉપરાંત, જ્યારે કોઇ માણસ, કાયદાથી

વિરુદ્ધ, કોપકારણ વગર ઇચ્છાપૂર્વક ઇજા કરે છે, ત્યારે તે અન્યાય્ય રીતે વર્તે છે (ઇચ્છાપૂર્વક એટલે માણસ અને સાધનના જ્ઞાનપૂર્વક). હવે, જે માણુસ ગુસ્સામાં આપઘાત કરે છે, તે આ પ્રમાણે શુદ્ધ વિવેકબુદ્ધિથી વિરુદ્ધ વર્તે છે, અને કાયદો જેની મના કરે છે તે કરે છે: તેટલા માટે તે અન્યાય્ય રીતે વર્તે છે.

પણ કોના તરફ અન્યાય્ય રીતે? બેશક રાજ્ય તરફ, પોતાના તરફ નહીં; કારણકે તે ઇચ્છાપૂર્વક દુઃખ ખમે છે, પણ કોઇ માણુસ ઇચ્છાપૂર્વક પોતાને અન્યાય થવા દેતો નથી. અને આ કારણથી રાજ્ય તેને સઝા પણ કરે છે, એટલે કે, જે માણુસ પોતાનો નાશ કરે છે તેને રાજ્ય તરફ અન્યાય્ય રીતે વર્તતો ગણીને પૌરાધિકારમાંથી અમુક પ્રકારે બાતલ કરવાનું ફરમાવવામાં આવે છે.

વળી, જો આપણે અન્યાય્ય શબ્દને બીજા અર્થમાં લઇએ, કે જે અર્થમાં તે સામાન્ય ખરાબપણાને નહીં, પણ દુર્ગુણની એક વિશિષ્ટ જાતિને બોધે છે, તો આપણુને જણાય છે કે એ અર્થમાં પણ પોતાના તરફ અન્યાય્ય રીતે વર્તવું અશક્ય છે. (આપણુને જણાયું હતું કે આ અર્થ આગલા અર્થથી ભિન્ન છે; આ બીજા અર્થમાં અન્યાયી માણુસ ખરાબ છે તે જે રીતે ભીરુ ખરાબ છે તે રીતે, એટલે કે તેનામાં અમુક એક દુર્ગુણ છે, તેનું લક્ષણ બધે અંશે દુર્ગુણી છે એમ નહીં, તેમ જ્યારે આપણે કહીએ કે તે અન્યાય્ય રીતે વર્તે છે, ત્યારે તે પૂર્ણ અંશે દુર્ગુણી લક્ષણ દાખવે છે, એમ કહેવાનો આપણો આશય હોતો નથી.) કારણકે જો તે શક્ય હોય, તો એકજ વસ્તુ, એકજ વખતે અને એકજ માણુસ પાસેથી લેવાનું અને તેને વધારે આપવાનું શક્ય થાય. પણ આ અશક્ય છે; અને વસ્તુતાએ, એક ન્યાય્ય કર્મ અથવા અન્યાય્ય કર્મ હમેશાં એક કરતાં વધારે માણુસોને સૂચવે છે.

વળી, અન્યાયનું કર્મ, ઐચ્છિક હોવા ઉપરાંત, જો તુલના પછી કરેલું ન હોય તો ઇજા પામ્યા પહેલાં કરેલું હોવું જોઇએ (કારણકે જે માણુસ પોતે ઇજા પામવાને લીધે સામા માણુસને બદલામાં ઇજા કરે છે તે અન્યાય્ય રીતે વર્તતો ગણાતો નથી); પણ જે માણુસ પોતાને ઇજા કરે છે તે જે કાળે ઇજા કરે છે તેજ કાળે તે ભોગવે પણ છે.

વળી, માણુસ પોતાના તરફ અન્યાય્ય રીતે વર્તે એ જો શક્ય હોય, તો ઇચ્છાપૂર્વક અન્યાય ખમવાનું પણ શક્ય થશે.

ઉપરાંત, કોઇ માણુસ અમુક પ્રકારના અન્યાયનું કર્મ કર્યા વગર અન્યાય્ય રીતે વર્તી શકે નહીં; પણ કોઇ માણુસ પોતાની પત્ની સાથે વ્યભિચાર કરતો નથી, અથવા પોતાના ઘરની દિવાલો ભાંગીને ઘર ફાડતો નથી, કે પોતાની મિલકત ચોરતો નથી.

પણ માણુસ ઇચ્છાપૂર્વક અન્યાય ખમી શકે કે નહીં, એ સવાલનો અમે જે જવાબ આપ્યો, તેથી પોતાના તરફ અન્યાય્ય રીતે વર્તવાના આખા સવાલનો (વિગતોમાં ઉતર્યા વગર) નિકાલ થઇ જાય છે.

(એ સ્પષ્ટ છે કે અન્યાય ખમવો અને કરવો બન્ને ખરાબ છે, કારણકે એકમાં મધ્યમ પરિમાણ કરતાં ઓછું અને બીજામાં વધારે મળે છે, જે મધ્યમ પરિમાણ વૈદકમાં જે આરોગ્યપ્રદ છે તેને અને વ્યાયામમાં જે સારી સ્થિતિને ઉપકારક છે તેને સમરૂપ છે: પણ, જોકે બન્ને ખરાબ છે, તોપણ અન્યાય કરવો વધારે ખરાબ છે; કારણકે અન્યાય કરવો એ દોષપાત્ર છે, અને દુર્ગુણને સૂચવે છે (કાંતો પૂરેપૂરા ઘડાયેલા દુર્ગુણને, જેને આપણે માત્ર દુર્ગુણ કહીએ છીએ તેને, અથવા જે દુર્ગુણ બનવાના રસ્તા ઉપર છે તેને; કારણકે અન્યાયનું એક ઐચ્છિક કર્મ હમેશાં અન્યાયને સૂચવતું નથી), પણ પોતાને અન્યાય થાય એ કંઇ દુર્ગુણી કે અન્યાયી લક્ષણની નિશાની નથી.

ત્યારે, સ્વતઃ અન્યાય્ય વર્તન પામવું એ ઓછું ખરાબ છે, પણ આકસ્મિક રીતે એ વધારે મોટું અહિત નીવડે તો અટકાવનાર કશું નથી. છતાં શાસ્ત્રને આ અકસ્માતોની સાથે નિસબત નથી, પણ તે પાર્શ્વશૂલને ઠોકર કરતાં મોટું દરદ કહે છે; અને તોપણ કોઇ પ્રસંગે અકસ્માતથી ઠોકર મોટી થઇ શકે, ઉદાહરણ તરીકે, જો ઠોકરથી તમે પડી જાઓ, અને દુશ્મન તમને પકડી લે અથવા કાપી નાખે તો.)

જોકે માણુસના પોતાના તરફના વર્તનને આપણે ન્યાય્ય શબ્દ લગાડી ન શકીએ, તોપણ અલંકારમાં અને માણુસના પોતાના અમુક ભાગો વચ્ચેના

સમ્બન્ધો સાથેના સાદૃશ્યને લીધે આપણે તે લગાડી શકીએ. છતાં તે ન્યાય્ય શબ્દના બધા અર્થોમાં નહીં, પણ જે અર્થમાં તે ધણી અને ગુલામના અથવા પતિ અને પત્નીના સમ્બન્ધોને લગાડાય છે તે અર્થમાં; કારણકે આત્માના સચેતન અને અચેતન ભાગો વચ્ચેનો સમ્બન્ધ આ પ્રકારનો છે.

અને આ ભાગોનો ભેદજ લોકોને એમ ધારવાને કારણ આપે છે કે પોતાના તરફ અન્યાય જેવી કોઇક વસ્તુ છે: માણસના એક ભાગને તેની ઇચ્છા વિરુદ્ધ બીજા ભાગ તરફથી કંઇક કરી શકાય છે; અને તેથી તેઓ ધારે છે કે આ ભાગોના પરસ્પર સમ્બન્ધોને ન્યાય્ય શબ્દ લગાડી શકાય, જેમ શાસક અને શાસિતના સમ્બન્ધોને લગાડાય છે તેમ.

હવે આપણે ધારી શકીએ, કે ન્યાય અને બીજા નીતિ સમ્બન્ધી સદ્‌ગુણોની આપણી પરીક્ષા આપણે પૂરી કરી.



# પ્રકરણ ૬.

---

## બુદ્ધિ સમ્બન્ધી સદ્‌ગુણો.

---

**૧. આનો અભ્યાસ આવશ્યક છે, કારણકે (અ) વિવેકશક્તિ મધ્યમ ફરમાવે છે, (બ) તેઓ માનુષ ઉત્કૃષ્ટતાનો એક ભાગ છે. બુદ્ધિ (૧) પ્રતિપાદક છે, (૨) ગણનાશીલ છે: આપણને દરેકના સદ્‌ગુણની જરૂર છે.**

ઉપર અમે કહ્યું કે આપણે જે પસન્દ કરવું જોઇએ તે અતિ વધારે તેમ અતિ ઓછું નથી, પણ "મધ્યમ" છે, અને "મધ્યમ" તે છે કે જે શુદ્ધ વિવેકશક્તિ ફરમાવે છે. આ આપણે હવે સમજાવવાનું છે.

આપણે જેનું વિવેચન કર્યું તે દરેક સદ્‌ગુણ અમુક લક્ષ્ય સૂચવે છે (જેમ દરેક માનસિક ટેવ સૂચવે છે તેમ), કે જે પોતાના પ્રયાસોનું નિયમન કરતાં દરેક વિવેકી માણસ દૃષ્ટિમાં રાખે છે; બીજા શબ્દોમાં, પરિમિતતાની ભિન્ન ભિન્ન પદ્ધતિઓ નિર્ણીત કરવાને અમુક ધોરણ હોવું જોઇએ, જેઓ આપણે કહીએ છીએ તેમ અતિશયતા અને ન્યૂનતાની વચ્ચે રહેલી છે, અને "શુદ્ધ વિવેકશક્તિ" પ્રમાણે છે. પણ જોકે આ કેવળ ખરૂં છે, તોપણ પૂરતું ચોકસ નથી. જે કોઇ ઉદ્યોગ બુદ્ધિનાં મૂળતત્ત્વો પ્રમાણે વ્યવસ્થિત થઇ શકે, તેમાં એમ કહેવું તદ્દન ખરૂં છે, કે આપણે અતિ વધારે અથવા અતિ ઓછા સતેજ થવાનું અને મન્દ પડવાનું નથી, પણ "શુદ્ધ વિવેકશક્તિ ફરમાવે તેમ" "પરિમિતતામાં" કામ કરવાનું છે; પણ આટલા માત્રથી કોઇને બહુ ખબર પડશે નહીં; ઉ. ત. કોઇ માણસને કહીએ કે વૈદ્યકની કલા ફરમાવે તે પ્રમાણે, અથવા એ કલામાં નિપુણ હોય તેવો કોઇ માણસ કરે તે રીતે, ઉપચાર કરવાનો છે, તે પરથી તે ઉપચાર કરતાં શીખી શકે નહીં.

એ રીતે માનસિક ટેવો અથવા લક્ષણોના રૂપના સમ્બન્ધમાં પણ આપણે આપેલો નિયમ સાચો હોવા માત્રથી બસ નથી; વિશેષમાં આપણને

એ ચોકસ જાણવાની જરૂર છે કે આ શુદ્ધ વિવેકશક્તિ શું છે, અને તે આપે છે એ ધોરણ કયું છે.

એ સ્મરણમાં હશે, કે મન અથવા આત્માના સદ્ગુણો અથવા ઉત્કૃષ્ટતાઓના આપણે બે વર્ગમાં વિભાગ કર્યા હતા, અને એકને નીતિ સમ્બન્ધી તથા બીજાને બુદ્ધિ સમ્બન્ધી એમ નામ આપ્યાં હતાં. નીતિ સમ્બન્ધી ઉત્કૃષ્ટતાઓ અથવા સદ્ગુણોનું આપણે વિગતવાર વિવેચન કરી ગયા; ચાલો હવે આપણે આત્મા સમ્બન્ધી થોડું પ્રસ્તાવના રૂપે કહ્યા પછી બીજા વર્ગની એટલે બુદ્ધિ સમ્બન્ધી ઉત્કૃષ્ટતાઓની પરીક્ષા કરીએ.

આપણે અગાઉ કહ્યું છે કે આત્માના બે ભાગ છે, એક સચેતન અને બીજો અચેતન ભાગ. હવે આપણે એ પ્રમાણે સચેતનના બે વિભાગ કરીએ, અને એમ સ્વીકારીએ કે સચેતન શક્તિઓ બે છે: (૧) તે શક્તિ કે જે વડે અચળ મૂળતત્ત્વો ઉપર આધાર રાખતી વસ્તુઓને આપણે જાણીએ છીએ, (૨) તે શક્તિ કે જે વડે આપણે અસ્થિર વસ્તુઓને જાણીએ છીએ. કારણકે જો, આપણે માનીએ છીએ તેમ, આપણી શક્તિઓ તેમનાં પદાર્થોને અમુક પ્રકારના સાદૃશ્ય અથવા સમ્બન્ધોને લીધે જાણવાને શક્તિમાન હોય, તો જાતિમાં ભિન્ન પદાર્થોને સમરૂપ જાતિમાં ભિન્ન શક્તિઓ હોવી જોઇએ.

આપણે પહેલીને શાસ્ત્રીય અથવા પ્રતિપાદક શક્તિ કહીએ, અને પાછલીને ગણનાશીલ અથવા તુલનાશીલ શક્તિ કહીએ. કારણકે તુલના કરવી અને ગણના કરવી બન્ને એક છે, અને કોઇ પણ માણસ અચળ વસ્તુઓ સમ્બન્ધી તુલના કરતો નથી. ત્યારે સચેતન શક્તિના એક વિભાગને નિર્બાધ રીતે ગણનાશક્તિ કહી શકાય.

ત્યારે, આપણું કર્તવ્ય એ છે કે આ શક્તિઓમાંની દરેક તેના પૂર્ણ વિકાસમાં અથવા તેની શ્રેષ્ઠ સ્થિતિમાં કેવી બને છે તે શોધવું; કારણકે તે તેની ઉત્કૃષ્ટતા અથવા સદ્ગુણ થશે.

પણ તેની ઉત્કૃષ્ટતાને તેના યોગ્ય કર્મ સાથે સીધો સમ્બન્ધ રહેશે.

## ૨. બુદ્ધિનું કર્તવ્ય, વ્યવહાર અને વિચાર બન્નેમાં, સત્યની પ્રાપ્તિ એ છે.

હવે, જે શક્તિઓ આપણને ક્રિયામાં અને સત્યને સમજવામાં દોરે છે તે ત્રણ છે; ઇન્દ્રિય, વિચાર, અને ઇચ્છા.

આમાં ઇન્દ્રિયથી કર્મ ઉત્પન્ન થતું નથી, જે આપણે એ હકીકત પરથી જોઇએ છીએ કે પશુઓને ઇન્દ્રિય છે, પણ તેઓ કર્મ કરવાને શક્તિમાન નથી.

જો આપણે બીજી બે શક્તિઓ લઇએ, તો આપણને માલુમ પડે છે કે વિચારના બે પ્રકાર છે, એટલે કે, પ્રતિજ્ઞા અને પ્રત્યાખ્યાન (અથવા હા પાડવી અને ના પાડવી), અને તેને સમરૂપ ઇચ્છાના બે પ્રકાર છે, એટલે કે, અનુસરણ અને પરિહરણ (અથવા આકર્ષણ અને નિસ્સારણ).

હવે, નીતિ સમ્બન્ધી સદ્ગુણ એ પસન્દગી અથવા આશયની ટેવ અથવા ઘડાયેલી શક્તિ છે, અને આશય એ તુલના કર્યા પછીની ઇચ્છા છે.

ત્યારે એ ફલિત થાય છે કે આશય સમગ્ર જોઇએ તેવો થવા માટે ગણના અથવા વિચાર ખરો હોવો જોઇએ, અને ઇચ્છા પણ વાજબી હોવી જોઇએ, અને એકજ વસ્તુઓ વિચારે સંમત કરવી તથા ઇચ્છાએ અનુસરવી જોઇએ.

ત્યારે, આ પ્રકારના વિચારને તથા આ પ્રકારના સત્યને કર્મની સાથે નિસબત છે.

પણ અવ્યવહાર્ય વિચાર, કે જેને કર્મની કે ઉત્પાદનની સાથે નિસબત નથી, તે માત્ર સાચો કે ખોટો હોય તે પ્રમાણે સારો અથવા ખરાબ છે: કારણકે બુદ્ધિનું કાર્ય હમેશાં સત્યનું ગ્રહણ છે, પણ વ્યાવહારિક બુદ્ધિનું કાર્ય વાજબી ઇચ્છાને અનુકૂળ હોય તેવા સત્યનું ગ્રહણ છે.

ત્યારે, આશય એ કર્મનું કારણ છે—હેતુકારણ નહીં પણ શક્તિકારણ અથવા મૂળ છે, અને આશયનું મૂળ ઇચ્છા અને સાધનોની ગણના છે; એટલે કે આશય આવશ્યક રીતે એક તરફ વિચારની શક્તિ અને તેની પ્રવૃત્તિને સૂચવે છે, અને બીજી તરફ અમુક નીતિ સમ્બન્ધી લક્ષણ તથા ઇચ્છાઓની સ્થિતિને સૂચવે છે; કારણકે વિચાર અને નીતિ સમ્બન્ધી લક્ષણ સિવાય યોગ્ય કર્મ અને તેથી વિરુદ્ધ પ્રકારનું કર્મ બન્ને સરખાં અશક્ય છે.

પણ માત્ર વિચાર કશાની પ્રવૃત્તિ કરી શકે નહીં, કેવળ ઉદ્દેશનાં સાધનો સમ્બન્ધી વિચાર કરી શકે—અને તેને વ્યાવહારિક વિચાર કહી શકાય (જે

વ્યાવહારિક વિચાર ઉત્પાદનને પણ નિયમિત કરે છે; કારણકે કોઇ પણ વસ્તુ બનાવવામાં તમને હમેશાં અમુક અપર ઉદ્દેશ ધ્યાનમાં હોય છે—તમે જે બનાવો છો તે સ્વતઃ ઉદ્દેશ તરીકે ઇષ્ટ હોતું નથી, પણ ફક્ત કોઇ બીજી વસ્તુના સાધન અથવા કારણ તરીકે ઇષ્ટ હોય છે; પણ જે તમે કરો છો તે સ્વતઃ ઉદ્દેશ છે, કારણકે સત્કર્મ અથવા વાજબી કામ એ ઉદ્દેશ છે, અને એ ઇચ્છાનો વિષય છે).

ત્યારે, આશયને કાંતો ઇચ્છતો વિચાર અથવા વિચારતી ઇચ્છા કહી શકાય, અને કર્મ શરૂ કરવાની આ શક્તિમાં મનુષ્યનું મનુષ્યત્વ રહેલું છે.

કોઇ પણ ભૂતકાળના બનાવનો આશય થઇ શકે નહીં; ઉ. ત. કોઇ પણ માણસ ટ્રૉય લૂટેલું હોવાનો આશય કરતો નથી; કારણકે કોઇ પણ માણસ ભૂતકાળ સમ્બન્ધી તુલના કરતો નથી, પણ જે આગામી અને અસ્થિર છે તે સમ્બન્ધી કરે છે: પણ થયું નથયું થઇ શકતું નથી; એટલે એગેથોન જે કહે છે તે ખરૂં છે—

"આ એક વસ્તુ પ્રભુ પોતે પણ ન કરી શકે—
જે એક વાર થયું તે નથયું કરવું તે."

આપણને આ પ્રમાણે માલુમ પડયું કે વિચારશક્તિના બન્ને વિભાગો અથવા બુદ્ધિની બન્ને શક્તિઓનું કાર્ય સત્યની પ્રાપ્તિનું છે; એટલે દરેકની તે વિકસિત સ્થિતિ, કે જેમાં તે સૈાથી સારી રીતે સત્ય પ્રાપ્ત કરી શકે, તે તેની ઉત્કૃષ્ટતા અથવા સદ્‌ગુણ થશે.

## ૩. સત્ય પ્રાપ્ત કરવાની પાંચ પદ્ધતિઓ સમ્બન્ધી; (૧) અચલ વસ્તુઓના પ્રતિપાદક શાસ્ત્ર સમ્બન્ધી.

ત્યારે ચાલો આપણે આ સદ્‌ગુણોનું વર્ણન કરીએ, અને ફરી પહેલેથી શરૂ કરીએ.

ચાલો આપણે સ્વીકારીએ કે 'પ્રતિજ્ઞા અથવા પ્રત્યાખ્યાનને માર્ગે જે પદ્ધતિઓથી મન સત્યને પ્રાપ્ત કરે છે તે પાંચ છે, એટલે કે, કલા, શાસ્ત્ર, દક્ષતા, ડહાપણ, વિચાર; કારણકે કલ્પના અને અભિપ્રાય ભૂલવાળાં હોઇ શકે.

શાસ્ત્ર શું છે એ આપણે નીચેના નિરૂપણથી જાણી શકીએ (કારણકે આપણને ચોકસ હકીકતની જરૂર છે, અને રૂપકોથી સન્તુષ્ટ થવું જોઇએ નહીં). આપણે સૌ ધારીએ છીએ કે જે આપણે શાસ્ત્રીય જ્ઞાનથી જાણીએ છીએ તે અચલ છે; પણ જે ચલ અને અસ્થિર છે તેને માટે, તે દૃષ્ટિથી દૂર થાય કે તરત, આપણે કહી શકીએ નહીં કે તે હયાતીમાં છે અથવા નહીં. ત્યારે, શાસ્ત્રનો વિષય આવશ્યક છે. તેટલા માટે તે શાશ્વત છે: કારણ કે જે કંઇ સ્વભાવથી આવશ્યક છે તે શાશ્વત છે; અને જે શાશ્વત છે તેને આદિ કે અન્ત નથી.

વળી, એમ મનાય છે કે બધું શાસ્ત્ર શીખવી શકાય, અને જે કંઇ શાસ્ત્રને માર્ગે જાણી શકાય તે શીખી શકાય. પણ બધું શિક્ષણ, અમે પૃથક્કરણપદ્ધતિમાં સમજાવ્યું છે તેમ, જે પહેલાં જ્ઞાત હોય ત્યાંથી શરૂ થાય છે; કારણકે તે કાંતો વ્યાપ્તિથી અથવા પરામર્શથી આગળ ચાલે છે. હવે, વ્યાપ્તિ શીખનારને સર્વગ્રાહી સિદ્ધાન્તો પર્યન્ત પહોંચાડે છે, અને પરામર્શ ત્યાંથી શરૂ થાય છે. ત્યારે, એવા સર્વગ્રાહી સિદ્ધાન્તો છે કે જેમાંથી પરામર્શ શરૂ થાય છે, પણ જે પરામર્શથી પ્રાપ્ત થતા નથી, તેટલા માટે તે વ્યાપ્તિથી પ્રાપ્ત થતા હોવા જોઇએ.

શાસ્ત્રની, ત્યારે, પ્રતિપાદનની ટેવ અથવા ઘડાયેલી શક્તિ તરીકે વ્યાખ્યા આપી શકાય, અને પૃથક્કરણપદ્ધતિમાં ગણાવ્યા છે તે બધા વિશેષો પણ તેમાં સાથે હોવા જોઇએ. આ ઉમેરવું આવશ્યક છે, કારણકે જ્યારે આપણા જ્ઞાનના સિદ્ધાન્તો આપણે અમુક માર્ગે સ્વીકાર્યા અને જાણ્યા હોય, ત્યારેજ આપણને શાસ્ત્રીય જ્ઞાન છે, એમ યોગ્ય રીતે કહી શકાય; કારણકે આ સિદ્ધાન્તો આપણને તેમના ઉપર સ્થપાયેલાં અનુમાનો કરતાં વધારે સારી રીતે જ્ઞાત હોય તે સિવાય, આપણું જ્ઞાન માત્ર આકસ્મિક થશે.

ત્યારે આ આપણું શાસ્ત્ર સમ્બન્ધી વિવેચન થયું.

### ૪. ચલ વસ્તુઓના જ્ઞાન સમ્બન્ધી, અર્થાત્, (૨) આપણે જે બનાવીએ છીએ તેમાં કલા સમ્બન્ધી;

જે અસ્થિર છે તેમાં માણસ જે બનાવે છે અને જે કરે છે તેનો

સમાવેશ થાય છે; પણ બનાવવું અથવા ઉત્પાદન એ ક્રિયા અથવા કર્મથી ભિન્ન છે ( અહીં આપણે પ્રચલિત ભેદો સ્વીકારીએ છીએ. એટલે વિચાર અથવા ગણનાપૂર્વક ક્રિયા કરવાની ટેવ અથવા ઘડાયેલી શક્તિ વિચાર અથવા ગણનાપૂર્વક ઉત્પન્ન કરવાની ઘડાયેલી શક્તિથી ભિન્ન છે. એટલે એકમાં બીજાનો સમાવેશ થઇ શકે નહીં; કારણકે કર્મ કંઇ ઉત્પાદન નથી, તેમ ઉત્પાદન કંઇ કર્મ નથી.

હવે, મકાન બાંધનારની શક્તિ એક કલા છે, અને ગણનાપૂર્વક ઉત્પન્ન કરવાની અમુક ઘડાયેલી શક્તિ તરીકે તેનું વર્ણન આપી શકાય; અને એવી કોઇ કલા નથી, કે જે આ પ્રકારની એક શક્તિ ન હોય, તેમ આ પ્રકારની એવી કોઇ શક્તિ નથી, કે જે કોઇ કલા ન હોયઃ એટલે કલા અને સાચી ગણનાપૂર્વક ઉત્પન્ન કરવાની ઘડાયેલી શક્તિ એ બન્ને એકજ છે.

અને દરેક કલાને અમુક વસ્તુને અસ્તિત્વમાં લાવવાની સાથે નિસબત છે, એટલે કે, જે વસ્તુઓ કાંતો હોઇ શકે અથવા ન હોઇ શકે, અને જેના ઉત્પાદનનું કારણ ઉત્પન્ન થયેલી વસ્તુની પોતાની અન્દર નહીં પણ ઉત્પાદકની અન્દર રહેલું છે, તેવી કોઇ વસ્તુને અસ્તિત્વમાં શી રીતે લાવવી તે સમ્બન્ધી યોજના અથવા ગણનાની સાથે. કારણકે જે આવશ્યક રીતે અસ્તિત્વમાં છે અથવા આવે છે તેની સાથે કલાને નિસબત નથી, તેમ કુદરતી પેદાશોની સાથે નથી; કારણકે આ વસ્તુઓના ઉત્પાદનનું કારણ તેમની પોતાની અન્દર છે.

ઉત્પાદન અને કર્મ ભિન્ન હોવાને લીધે, કલાને બેશક ઉત્પાદનની સાથે નિસબત છે, કર્મની સાથે નહીં. અને, અમુક અર્થમાં, તેનો અને ભાગ્ય અથવા નસીબનો પ્રદેશ એક જ છે. જેમ એગેથોન કહે છે—

"કલા નસીબની પરિચર્યા કરે છે, નસીબ કલાની."

ત્યારે, આપણે કહ્યું તેમ, કલા એ સાચી વિચારણા અથવા ગણના પૂર્વક ઉત્પાદનની અમુક ઘડાયેલી શક્તિ અથવા ટેવ છે, અને આની વિરુદ્ધ ખોટી ગણનાપૂર્વક ઉત્પાદનની ટેવ છે, અને જે ચલ અથવા અસ્થિર છે તે બન્નેનું ક્ષેત્ર છે.

## ૫. અને (૩) આપણે જે કરીએ છીએ તેમાં દક્ષતા સમ્બન્ધી, કે જે ગણનાશીલ બુદ્ધિનો સદ્‍ગુણ છે.

દક્ષતા શું છે એ નક્કી કરવાને પ્રથમ આપણે એ પૂછીએ, કે જેમને આપણે દક્ષ કહીએ છીએ તેઓ કોણ છે.

દક્ષ માણસની એ ખાસિયત લાગે છે કે, તે પોતાને માટે શું સારૂં અથવા સગવડવાળું છે તે સમ્બન્ધી સારી રીતે તુલના કરવાને શક્તિમાન છે, અને તે આરોગ્ય અથવા બલના જેવા કોઇ ખાસ ઉદ્દેશની દૃષ્ટિથી નહીં પણ શ્રેય અથવા સારી રીતે જીવવાની દૃષ્ટિથી.

આનું એ હકીકતથી સમર્થન થાય છે કે, આપણે એ શબ્દ કોઇ વાર જેઓ અમુક ક્ષેત્રમાં સારી રીતે તુલના કરી શકતા હોય તેમને માટે વાપરીએ છીએ, જે બાબતો કલાના પ્રદેશમાં આવતી નથી તેની અન્દર અમુક વિશિષ્ટ સારા હેતુને માટે જ્યારે તેઓ સાધનોની સારી ગણના કરતા હોય ત્યારે. એટલે આપણે સામાન્યતઃ કહી શકીએ, કે જે માણસ સારી રીતે તુલના કરી શકે તે દક્ષ છે.

પણ જે ફરી શકે નહીં તે માટે, કે જે કરવાનું પોતાના હાથમાં ન હોય તે માટે, કોઇ માણસ તુલના કરતો નથી.

હવે, આપણે જોયું કે શાસ્ત્ર પ્રતિપાદનને સૂચવે છે; પણ જે વસ્તુઓનાં મૂળતત્ત્વો અથવા કારણો અસ્થિર હોય તેનું પ્રતિપાદન થઇ શકતું નથી; કારણકે આ મૂળતત્ત્વો અથવા કારણો ઉપર આધાર રાખતી દરેક વસ્તુ પણ અસ્થિર હોય છે; અને બીજી તરફ, જે વસ્તુઓ આવશ્યક રીતે નિર્ણીત થાય છે તેમાં તુલના શક્ય નથી. તેટલા માટે એ ફલિત થાય છે કે દક્ષતા શાસ્ત્ર કે કલા એકેય હોઇ શકે નહીં: એ શાસ્ત્ર હોઇ શકે નહીં, કારણકે કર્મનો પ્રદેશ જેમાં ફેરફાર થઇ શકે તે છે; એ કલા હોઇ શકે નહીં, કારણકે ઉત્પાદન જાતિ પરત્વે કર્મથી ભિન્ન છે.

આ બધા ઉપરથી એ ફલિત થાય છે કે દક્ષતા એ તે ઘડાયેલી શક્તિ છે, કે જે વિચાર અથવા ગણનાથી સત્યને ગ્રહણ કરે છે, અને માનુષ હિત અથવા અહિતના પ્રદેશની અન્દર કર્મમાં પરિણત થાય છે;

કારણકે જ્યારે ઉત્પાદનને પોતાનાથી ભિન્ન બીજો ઉદ્દેશ હોય છે, ત્યારે કર્મને તેમ નથી, કારણકે સત્કર્મ અથવા સારી ક્રિયા એ પોતેજ ઉદ્દેશ છે.

આ કારણથી પેરિક્લીઝ અને તેને મળતા માણસો દક્ષ ગણાય છે, કારણકે તેઓ પોતાને માટે અને માણસોને માટે શું સારૂં છે એ જોવાને શક્તિમાન હોય છે; અને આ ઘર અથવા રાજ્ય ચલાવવાને જેઓ શક્તિમાન હોય તેમનું લક્ષણ આપણે ગણીએ છીએ.

સંયમ દક્ષતાને જાળવી રાખે છે, એટલે કે આ વિશિષ્ટ પ્રકારના વિચારને. કારણકે આનન્દદાયક અથવા કષ્ટદાયક વસ્તુઓના પ્રદર્શનથી કંઇ દરેક પ્રકારનો વિચાર નષ્ટ અથવા દૂષિત થતો નથી (ઉદાહરણ તરીકે, ત્રિકોણના ત્રણ ખૂણાઓ બે કાટખૂણાની બરાબર છે, એવો વિચાર નહીં), પણ માત્ર વ્યવહારની બાબતો સમ્બન્ધી વિચારો. કારણકે વ્યવહારનાં મૂળતત્ત્વો (અથવા કર્મ ઉત્પન્ન કરનારાં કારણો) એ ઉદ્દેશો છે, કે જેમની ખાતર કર્મો કરવામાં આવે છે; પણ જ્યારે માણસ આનન્દ અથવા કષ્ટથી બગડેલો હોય છે, ત્યારે તે તરત મૂળતત્ત્વને ભૂલી જાય છે, અને જોઇ શકતો નથી, કે એ તે ઉદ્દેશ છે કે જેની ખાતર અને જેના એક સાધન તરીકે કર્મ પસન્દ કરવું જોઇએ, અને કરવું જોઇએ; કારણકે દુર્ગુણનું વલણ મૂળતત્ત્વને વિલીન કરવાનું છે.

ત્યારે છેવટે આપણે એ કહેવાનું છે કે દક્ષતા એ તે ઘડાયેલી શક્તિ છે કે જે વિચાર અથવા ગણનાથી સત્યને ગ્રહણ કરે છે, અને માનુષહિતના પ્રદેશની અન્દર કર્મમાં પરિણામ પામે છે.

વળી, કલાની (અથવા કલાની શક્તિની) ઉત્કૃષ્ટતા (અથવા પૂર્ણ વિકાસ) તેના પોતાથી ભિન્ન કોઇ વસ્તુમાં રહેલ છે, પણ દક્ષતામાં તેમ નથી. વળી, કલાના પ્રદેશમાં ઐચ્છિક ભૂલ અનૈચ્છિક ભૂલ જેટલી ખરાબ નથી, પણ દક્ષતામાં અને બધા સદ્‌ગુણો અથવા ઉત્કૃષ્ટતાઓમાં એ વધારે ખરાબ છે. ત્યારે એ સ્પષ્ટ છે કે દક્ષતા એક સદ્‌ગુણ અથવા ઉત્કૃષ્ટતા છે, કલા નથી.

અને આત્માના સચેતન ભાગો અથવા બુદ્ધિની શક્તિઓ બે હોવાથી દક્ષતા એ બીજીનો, (ગણનાશક્તિનો અથવા) અભિપ્રાયની શક્તિનો સદ્‌-

ગુણ થશે; કારણકે અભિપ્રાયને જે અસ્થિર છે તેની સાથે નિસબત છે, અને દક્ષતાને પણ.

છતાં એ "વિચાર અથવા ગણનાથી સત્ય ગ્રહણ કરવાની ધડાયેલી શક્તિ" કરતાં કંઇક વધારે છે; જે એ હકીકત પરથી આપણે જોઇ શકીએ છીએ, કે આવી શક્તિ ખેાઇ શકાય, પણ દક્ષતા એક વાર પ્રાપ્ત કર્યા પછી કદાપિ ખેાઇ શકાતી નથી.

## ૬. (૪) પ્રતિપાદક શાસ્ત્રના પાયા તરીકે સાહજિક વિચારશકિત સમ્બન્ધી.

શાસ્ત્ર એ નિર્ણય કરવાની તે પદ્ધતિ છે કે જેને સર્વગ્રાહી અને આવશ્યક સત્યેા સાથે નિસબત છે; પણ જે સત્યેા સિદ્ધ થઇ શકે તેમનેા મૂળતત્ત્વેા ઉપર આધાર હેાય છે, અને (દરેક શાસ્ત્ર પ્રતિપાદક વિચારથી આગળ ચાલે છે તેથી) દરેક શાસ્ત્રને તેનાં મૂળતત્ત્વેા હેાય છે. ત્યારે, જે મૂળતત્ત્વેા ઉપર શાસ્ત્રનાં સત્યેા આધાર રાખે છે તે શાસ્ત્રના પ્રદેશમાં આવી શકે નહીં, તેમ કલાના કે દક્ષતાના પ્રદેશમાં પણ નહીં; કારણકે શાસ્ત્રીય સત્ય એવું હેાય છે કે જે સિદ્ધ થઇ શકે, પણ કલા અને દક્ષતાને જે અસ્થિર છે તેની સાથે નિસબત છે.

તેમ તેઓ ડહાપણના પ્રદેશમાં પણ આવી શકે નહીં; કારણકે ડાહ્યા માણસની એ ખાસિયત છે કે અમુક વસ્તુઓનું તેને સિદ્ધ જ્ઞાન હેાય છે.

પણ અચલ વસ્તુઓના પ્રદેશમાં કે અસ્થિર વસ્તુઓના પ્રદેશમાં ભૂલના કશા મિશ્રણ વગર સત્યનું ગ્રહણ આપણે જે મનની ટેવેા અથવા ધડાયેલી શક્તિઓથી કરી શકીએ છીએ, તે શાસ્ત્ર, દક્ષતા, ડહાપણ, અને વિચાર છે. ત્યારે જો આગલાં ત્રણમાંથી (દક્ષતા, શાસ્ત્ર, ડહાપણ) કોઇ આ મૂલતત્ત્વેાને ગ્રહણ કરનાર શક્તિ ન હેાય, તેા શક્ય અનુમાન એજ છે કે તેમનું ગ્રહણ વિચારશક્તિથી થાય છે.

## ૭. શાસ્ત્ર અને સાહજિક વિચારશક્તિના યેાગ તરીકે ડહાપણ સમ્બન્ધી. ડહાપણ અને દક્ષતા એ બુદ્ધિના બે સદ્ગુણેાની સરખામણી.

ડહાપણ શબ્દ કોઇ વાર કલાઓના પ્રદેશમાં જેઓ પેાતાની કલામાં પારંગત હેાય છે તેમને માટે વપરાય છે; ઉ. ત. પ્રતિમાવિધાનમાં પારંગત

તરીકે તે **ફિડિયાસ** માટે વપરાય છે, અને ચિત્ર-પ્રતિમાઓમાં નિપુણતા માટે **પોલીક્લિટસ**ને માટે; અને આ ઉપયોગમાં એ શબ્દનો કલામાં ઉત્કૃષ્ટતા અથવા કલાશક્તિના પૂર્ણ વિકાસ સિવાય બીજો કશો અર્થ નથી.

છતાં એવા પણ માણસો છે કે જેઓ ડાહ્યા કહેવાય છે, અમુક અંશે કે અમુક વસ્તુમાં નહીં ( જેમ **હોમર માર્ગાઇટસ**માં કહે છે તેમ—

"તેને દેવોએ કોદાળી અથવા હળમાં કુશલતા આપેલી નહીં, તેમ કશામાં ડાહ્યો બનાવેલો નહીં"),

પણ સામાન્યતઃ ડાહ્યા. ત્યારે આ સામાન્ય અર્થમાં એ સ્પષ્ટ છે કે ડહાપણ બધાં શાસ્ત્રોમાં સર્વથી પૂર્ણ થશે.

ત્યારે, ડાહ્યા માણસે જ્ઞાનનાં મૂલતત્ત્વોમાંથી જે ફલિત થાય છે તે જાણવું જોઇએ એટલુંજ નહીં, પણ એ મૂલતત્ત્વો સમ્બન્ધી સત્ય પણ જાણવું જોઇએ. તેટલા માટે ડહાપણ એ ( સાહજિક ) વિચારશક્તિનો ( સિદ્ધ ) શાસ્ત્રીય જ્ઞાન સાથે યોગ થશે, અથવા સૌથી ઉમદા પદાર્થોનું શાસ્ત્રીય જ્ઞાન, અને તે તેની શિરોમણિ પૂર્ણતા સાથેનું. કારણકે ખરેખર દુનિયાની બધી વસ્તુઓમાં મનુષ્ય સર્વોપરિ હોય તે સિવાય, રાજકીય શક્તિ અથવા દક્ષતા એ આપણી શક્તિઓમાં સર્વોપરિ છે એમ ધારવું અર્થરહિત છે.

હવે, ગુણકારક અને સારૂં એ શબ્દો માણસોના સમ્બન્ધમાં એક અર્થને અને માછલાંના સમ્બન્ધમાં બીજા અર્થને બોધે છે, પણ ધોળું અને સીધું હમેશાં એકજ અર્થને બોધે છે, તેથી આપણુ સૌએ સ્વીકારવું જોઇએ કે ડાહ્યાનો હમેશાં એકજ અર્થ થાય છે, પણ દક્ષ જૂદી જૂદી વસ્તુઓને બોધે છે; કારણકે આપણે સૌ કહીએ કે જેઓ પોતાના કામકાજમાં સ્વચ્છ દૃષ્ટિવાળા હોય છે તેઓ દક્ષ છે, અને તેમને આપણે એ કામકાજો સોંપવા લાયક ગણીએ છીએ. (અને આ કારણથી આપણે કોઇ વાર દક્ષ શબ્દ પ્રાણીઓને પણ લગાડીએ છીએ, જ્યારે તેઓ પોતાના જીવિતના સમ્બન્ધમાં દક્ષતાની શક્તિ બતાવે છે, ત્યારે.)

વળી, એ સ્પષ્ટ છે કે ડહાપણ એ રાજનીતિની સાથે એક હોઇ શકે નહીં. જો આપણે ડહાપણ શબ્દ આપણને પોતાને જે લાભકારક છે તે

માટે વાપરીએ, તો ડહાપણના ઘણા પ્રકારો થશે; કારણકે જે હિત છે તેનું જ્ઞાન બધાં પ્રાણીઓ માટે એક થશે નહીં, પણ દરેક ઉપજાતિ માટે જૂદું થશે. જેમ નીરોગી કરવાની કળા બધા પ્રકારની જીવન્ત વસ્તુઓ માટે એક હોઇ શકે નહીં, તેમ એ પણ એક હોઇ શકે નહીં.

મનુષ્ય બીજાં બધાં પ્રાણીઓથી ચડિયાતો ભલે હોય, પણ તેથી અહીં કશો તફાવત થશે નહીં; કારણકે માણુસ કરતાં વધારે દૈવી સ્વભાવની બીજી વસ્તુઓ છે, જેમકે-સૌથી વધારે સ્પષ્ટ દ્રષ્ટાન્ત લઇએ તો–આકાશના ગ્રહો અને તારાઓ.

ત્યારે, આપણે જે કહ્યું તે પછી, એ સ્પષ્ટ છે કે ડહાપણ એ સૌથી વધારે ઉમદા સ્વભાવના પદાર્થો સમ્બન્ધી શાસ્ત્રીય (અથવા સિદ્ધ) જ્ઞાન અને (સાહજિક) વિચારશક્તિનો યોગ છે.

અને આ કારણથી લોકો એનેક્સેગોરસને અને થેલ્સને અને એ પ્રકારના માણસોને ડાહ્યા કહે છે, પણ દક્ષ નહીં, કારણકે તેઓ પોતાના લાભ સમ્બન્ધી અજ્ઞાન છે; અને તેઓ કહે છે કે તેમનું જ્ઞાન કંઇક અસાધારણ, આશ્ચર્યકારક, દુષ્પ્રાપ્ય અને લોકોત્તર છે, છતાં નિરુપયોગી છે, કારણકે તેઓ કશું માનુષ હિત શોધતા નથી.

બીજી તરફ, દક્ષતા માણસોનાં કામકાજ સાથે નિસબત રાખે છે, અને જેમાં તુલના થઇ શકે તેવી બાબતોની સાથે: કારણકે દક્ષ માણસનું ખાસ કર્તવ્ય, અમારા ધારવા પ્રમાણે, સારી રીતે તુલના કરવાનું છે; પણ કોઇ માણસ જે અચલ છે તે સમ્બન્ધી તુલના કરતો નથી, તેમ એવી બાબતો સમ્બન્ધી પણ નહીં, કે જેની અન્દર અમુક પ્રાપ્ય હિતના અર્થમાં કંઇ ઉદ્દેશ ન હોય. પણ જ્યારે વ્યવહારની બાબતોમાં માણસને માટે સૌથી સારૂં શું છે એ કોઇ માણસ વિચાર અથવા ગણનાની ક્રિયાથી શોધી કાઢવાને શક્તિમાન થાય, ત્યારે તે (કશા વિશેષણ વગર) સારી રીતે તુલના કરે છે, એમ કહેવાય છે.

વળી, દક્ષતા માત્ર સામાન્ય નિર્દેશોની સાથે નિસબત રાખતી નથી, વિશેષ હકીકતોના જ્ઞાનનો પણ તેમાં સમાવેશ થાય છે; કારણકે તે કર્મમાં પરિણામ પામે છે, અને કર્મનું ક્ષેત્ર એ વિશેષોનું ક્ષેત્ર છે.

આ કારણને લીધે કેટલાક માણસો, જેઓ (શાસ્ત્રીય) જ્ઞાનથી રહિત હોય છે તેઓ, વ્યવહારમાં એ જ્ઞાનવાળાઓના કરતાં વધારે કુશલ નીવડે છે, ખાસ કરીને વિશાલ અનુભવવાળા માણસો; કારણકે જો તમે જાણતા હો કે લઘુ માંસ પચે તેવું અને ગુણકારક છે, પણ કયાં માંસો લઘુ છે તે ન જાણતા હો, તો જે માણસ માત્ર એટલું જાણે છે કે મુરઘું લઘુ અને ગુણકારક છે, તેના જેવી સારી રીતે તમે લોકોને સાજા કરી શકશો નહીં.

પણ દક્ષતાને વ્યવહારની સાથે નિસબત છે; એટલે તેને સામાન્ય સત્યો અને વિશેષ હકીકતો બન્નેના જ્ઞાનની જરૂર છે, પણ વધારે ખાસ કરીને હકીકતોની.

છતાં અહીં પણ (એટલે કે વ્યવહારના પ્રદેશમાં) એ શક્તિનું એક સર્વોપરિ રૂપ હોવું જોઇએ (જે વિચારવાને હવે આપણે પ્રવૃત્ત થશું).

## ૮. દક્ષતાની રાજનીતિ અને જ્ઞાનનાં બીજાં રૂપોની સાથે સરખામણી.

અને વસ્તુતાએ રાજનીતિ અને દક્ષતા એ એકજ શક્તિ છે, જોકે તેઓ જૂદી જૂદી રીતે પ્રગટ થાય છે.

આ શક્તિ રાજ્યમાં નિયુક્ત થાય છે ત્યારે તેનું સર્વોપરિ રૂપ કાયદા બાંધવાની શક્તિ છે, પણ જે ખાસ રૂપને છૂટક પ્રસંગોની સાથે નિસબત છે તે રાજનીતિના સામાન્ય નામથી ઓળખાય છે. તેનું ક્ષેત્ર કર્મ અને તુલના છે; કારણકે આદેશને શૃંખલાની છેલ્લી કડી તરીકે કર્મની સાથે સીધી નિસબત છે. અને આને લીધે આ ક્ષેત્રમાં જેઓ કામ કરે છે તેઓજ રાજપુરુષો કહેવાય છે, કારણકે તેઓજ હાથથી કામ કરનારાઓની માફક કર્મ કરે છે.

પણ જ્યારે એ શક્તિ વ્યક્તિને માટે અને તેનાં પોતાનાં કામકાજમાં નિયુક્ત થાય છે, ત્યારે તે ખાસ કરીને દક્ષતા ગણાય છે, અને આ રૂપને દક્ષતાનું અથવા વ્યાવહારિક ડહાપણનું સામાન્ય નામ મળે છે (બીજાં રૂપો આ પ્રમાણે છે–(૧) ઘર ચલાવવાની શક્તિ, (૨) કાયદા બાંધવાની શક્તિ, (૩) રાજનીતિ (સંકુચિત અર્થમાં), જેના વિભાગ આ છે (અ) તુલનાશક્તિ, (બ) ન્યાયશક્તિ.

ત્યારે, પોતાનું હિત જાણવું એ એક પ્રકારનું જ્ઞાન હોય એમ દેખાય છે (જોકે તેમાં ઘણી વિવિધતા હોઇ શકે છે), અને સાધારણ અભિપ્રાય પ્રમાણે, જે માણસ પોતાનું કામકાજ જાણે છે અને તે ઉપર ધ્યાન આપે છે તે દક્ષ છે, પણ રાજપુરુષો ખાલી કાર્યવ્યગ્ર છે, જેમ યુરિપિડીઝ કહે છે—

"શું ? હું ડાહ્યો હતો, કે જે એક પણ ચિન્તા વગર સમૂહમાં એક વ્યક્તિ તરીકે જીવી શક્યો હોત, બીજી કોઇ પણ વ્યક્તિની માફક ? કારણકે જેઓ ચડવાને અને મોટી વસ્તુઓ કરવાને ચાહે છે—"

કારણકે માણસો ઘણું કરીને પોતાનું હિત શોધે છે, અને ધારે છે કે તેમણે જે કરવું જોઇએ તે એ છે; અને આ અભિપ્રાયમાંથી એ વિચાર આવે છે કે આ માણસો દક્ષ છે.

અને તોપણ, કદાચ, માણસ ઘરની વ્યવસ્થા રાખે, અને રાજ્યની વ્યવસ્થામાં ભાગ લે, તે સિવાય તેનું પોતાનું કામકાજ પણ તે સારી રીતે ચલાવે એ શક્ય નથી.

વળી, માણસે પોતાનાં કામકાજની કેમ વ્યવસ્થા કરવી એ સ્પષ્ટ નથી, અને તેમાં વિચારની જરૂર છે. અને આનું એ હકીકતથી સમર્થન થાય છે કે કોઇ પણ તરુણ ભૂમિતિ અથવા ગણિતમાં નિપુણ અને આ બાબતોમાં ડાહ્યો થઇ શકે; પણ એમ ધારવામાં આવે છે કે તે કોઇ રીતે દક્ષ ન થઇ શકે. આનું કારણ એ છે કે દક્ષતાને છૂટક હકીકતો સાથે નિસબત છે, કે જેની સાથે માત્ર અનુભવ આપણને પરિચય કરાવી શકે; પણ તરુણ માણસ બિનઅનુભવી હોય છે, કારણકે અનુભવ વર્ષોનું પરિણામ છે.

વળી, આપણે પૂછી શકીએ, કે કોઇ પણ છોકરો ગાણિતિક થઇ શકે, પણ તે ડાહ્યો કે કુદરતના જ્ઞાનમાં નિપુણ કેમ થઇ શકતો નથી ? અને તેનો જવાબ એ છે કે ગણિત એક સંક્ષિપ્ત શાસ્ત્ર છે, પણ ડહાપણનાં અને પ્રાકૃતિક શાસ્ત્રનાં મૂળતત્ત્વો તો બહોળા અનુભવથીજ મેળવી શકાય છે; અને આ પ્રમાણે, જોકે કોઇ તરુણ માણસ પાછલા પ્રકારના નિર્દેશો બોલી શકે, તોપણ વસ્તુતાએ તેમને માનતો નથી, અને ગણિતના શબ્દોના અર્થ તો તે સહેલાઇથી સમજી શકે છે.

વળી, તુલનામાં ભૂલ કાં તો સર્વગ્રાહી વિચારમાં અથવા અલ્પગ્રાહી વિચારમાં થઇ શકે, ઉદાહરણ તરીકે, કાં તો બધું વજનદાર પાણી હાનિકારક છે, એમ વિચારવામાં તમારી ભૂલ હોય, અથવા તો આ પાણી વજનદાર છે, એમ વિચારવામાં. પણ દક્ષતા ( તેના વિચારો સર્વગ્રાહી હોવા છતાં ) શાસ્ત્ર નથી એ સ્પષ્ટ છે; કારણકે, આપણે કહ્યું છે તેમ, તેને અન્ત્ય અથવા છૂટક હકીકત ( શૃંખલાની છેલ્લી કડી ) સાથે નિસબત છે, કારણકે જે કંઇ થઇ શકે તે આ સ્વભાવનું હોવું જોઇએ.

અને આ પ્રમાણે એક રીતે તે સાહજિક વિચારશક્તિથી પણ વિરુદ્ધ છે: સાહજિક વિચારશક્તિને જે સિદ્ધ ન થઇ શકે તેવાં પ્રાથમિક મૂળતત્ત્વોની સાથે નિસબત છે, અને દક્ષતાને અન્ત્ય ( છૂટક ) હકીકતોની સાથે, કે જે શાસ્ત્રીય રીતે સિદ્ધ થઇ શકે નહીં, પણ જે ઇન્દ્રિયથી પ્રત્યક્ષ થાય છે–ખાસ ઇન્દ્રિયોમાંની કોઇથી નહીં, પણ જે વડે આપણે ગણિતમાં જોઇએ છીએ કે આ અન્ત્ય ( વિશિષ્ટ ) આકૃતિ ત્રિકોણ છે, તે જાતની ઇન્દ્રિયથી; કારણકે અહીં પણ આપણી વિચારશક્તિને ચાલવા સ્થલ રહેતું નથી. પણ આ શક્તિ ( જે વડે આપણે વ્યવહારના પ્રદેશમાં છૂટક હકીકતોને ગ્રહણ કરી શકીએ છીએ તે ) દક્ષતા નહીં પણ ઇન્દ્રિય કહેવાવી જોઇએ; કારણકે દક્ષતાની આ પ્રમાણે વ્યાખ્યા થઇ શકે નહીં.

## ૯. તુલના સમ્બન્ધી.

તપાસ અને તુલના એ બન્ને એક નથી; કારણકે તુલના અમુક વિશિષ્ટ પ્રકારની તપાસ છે. પણ સારી તુલના એ શું છે તે આપણે નક્કી કરવું જોઇએ–કે એ તે એક પ્રકારનું શાસ્ત્ર છે, કે અભિપ્રાય છે, કે સફળ અટકળ છે, કે કોઇ છેક જૂદી વસ્તુ છે.

એ શાસ્ત્ર નથી; કારણકે આપણે જાણતા હોઇએ તે માટે તપાસ કરતા નથી: પણ સારી તુલના એ એક પ્રકારની તુલના છે, અને જ્યારે આપણે તુલના કરીએ છીએ, ત્યારે આપણે તપાસ અને ગણના કરીએ છીએ.

તેમ એ સફળ અટકળ નથી; કારણકે સફળ અટકળો આપણે ગણના વગર અને એક ક્ષણમાં કરીએ છીએ, પણ તુલના કરવામાં આપ-

ણુને વખત લાગે છે, અને એ એક સાધારણ કથન છે, કે અમલ ત્વરાથી થવો જોઇએ, પણ તુલના ધીમેથી.

તેમ એ કોઇ પ્રકારનો અભિપ્રાય નથી.

પણ ખરાબ રીતે તુલના કરવાથી આપણે ભૂલમાં પડીએ છીએ, અને સારી રીતે તુલના કરવાથી આપણે બરાબર ચાલી શકીએ છીએ, તે પરથી એ સ્પષ્ટ છે કે સારી તુલના એ એક પ્રકારનું ખરાપણું છે, પણ એ ખરાપણું અથવા સાચાપણું શાસ્ત્રનું કે અભિપ્રાયનું નથી; કારણકે શાસ્ત્રમાં ખરાપણું હોઇ શકતું નથી (કારણકે તેમાં ભૂલ હોઇ શકતી નથી), અને અભિપ્રાયનું ખરાપણું માત્ર સત્ય છે; અને વળી, જે સમ્બન્ધી આપણે અભિપ્રાય બાંધીએ છીએ તે હમેશાં કોઇ નિશ્ચિત થઇ ગયેલી વસ્તુ હોય છે.

છતાં, સારી તુલના ગણના વગર અશક્ય છે.

ત્યારે આપણને એમ કહ્યા વગર છૂટકો નથી, કે એ અનુમાનનું સાચાપણું છે; કારણકે અનુમાન હજી પ્રતિજ્ઞા નથી: અને અભિપ્રાય એ તપાસ નથી, બલકે સ્પષ્ટ પ્રતિજ્ઞા છે, પણ જ્યારે આપણે સારી અથવા નઠારી રીતે તુલના કરીએ છીએ, ત્યારે આપણે તપાસ અને ગણના કરીએ છીએ.

પણ સારી તુલના એ તુલનામાં અમુક પ્રકારનું ખરાપણું છે, તેથી પ્રથમ આપણે એ તપાસવું જોઇએ કે તુલનાનો અર્થ શો છે, અને તેનું ક્ષેત્ર કયું છે.

હવે, ખરાપણાના ઘણા પ્રકાર છે, અને એ સ્પષ્ટ છે કે તુલનામાં દરેક પ્રકારનું ખરાપણું એ સારી તુલના નથી; કારણકે ઇન્દ્રિયનિગ્રહ વગરનો અથવા દુર્ગુણી માણસ બરાબર ગણના કરીને પોતાનો ધારેલો ઉદ્દેશ પાર પાડી શકે, એટલે તેણે ખરી રીતે તુલના કરી કહેવાય, જોકે જે તે મેળવે છે તે મોટું અહિત છે. પણ સારી રીતે તુલના કરવી એ તો એક સારી વસ્તુ ગણાય છે; કારણકે તુલનામાં અમુક પ્રકારના ખરાપણાનેજ સારી તુલના કહેવામાં આવે છે, એટલે કે, જે હિત પ્રાપ્ત કરાવે છે તેને.

પણ, વળી, જે હિત છે તે ખોટા અનુમાનથી પ્રાપ્ત થઇ શકે; મારા કહેવાની મતલબ એ છે કે, કર્તવ્ય સમ્બન્ધી ખરૂં અનુમાન ખોટી રીતે

અથવા ખોટાં સાધનોથી આવી શકે—મધ્યમ પદ ખોટું હોઇ શકે; એટલે કે કર્તવ્ય સમ્બન્ધી જે ખરૂં અનુમાન કરાવે તે સાધનો પણ ખરાં હોય તે વગર સારી તુલના નથી.

એક બીજો ભેદ એ છે કે એક માણસ ખરા અનુમાન ઉપર ધીમેથી આવી શકે છે, અને બીજો ઝડપથી. એટલે આપણે ઉપર કહ્યું તેમાં એક વધારે સરત ઉમેરવી જોઇએ, અને કહેવું જોઇએ કે, સારી તુલના એટલે જે સગવડવાળું અથવા કરવું જોઇએ તેવું છે તેના સમ્બન્ધમાં ખરી રીતે અને ખરે વખતે ખરા અનુમાન ઉપર આવવું તે.

વળી, આપણે માત્ર સારી રીતે તુલના કરવા સમ્બન્ધી બોલીએ છીએ, અને અમુક પ્રકારના ઉદ્દેશ તરફ દૃષ્ટિ રાખીને સારી રીતે તુલના કરવા સમ્બન્ધી બોલીએ છીએ. એટલે માત્ર (અથવા કોઇ વિશેષણ વગરની) સારી તુલના તે છે, કે જે માત્ર ઉદ્દેશ માટેનાં સાધનો સમ્બન્ધી ખરાં અનુમાનો ઉપર દોરે છે; અમુક ખાસ પ્રકારની સારી તુલના તે છે, કે જે અમુક ખાસ ઉદ્દેશ માટેનાં સાધનો સમ્બન્ધી ખરાં અનુમાનો ઉપર દોરે છે. અને તેથી જ્યારે આપણે કહીએ કે દક્ષ માણસે સારી રીતે તુલના કરવી જોઇએ, ત્યારે ત્યાં સારી તુલનાનો અર્થ દક્ષતાને જેનો સાચો ખયાલ છે, તે ઉદ્દેશ માટે શું સગવડવાળું છે એ સમ્બન્ધી ખરાપણાનો થશે.

## ૧૦. બુદ્ધિ સમ્બન્ધી.

બુદ્ધિની અથવા શુદ્ધ બુદ્ધિની શક્તિ કે જેના સમ્બન્ધમાં આપણે એમ બોલીએ છીએ, કે અમુક માણસ બુદ્ધિમાન અથવા શુદ્ધ બુદ્ધિવાળો છે, તે સામાન્યતઃ શાસ્ત્રની સાથે એક નથી, તેમ અભિપ્રાયની સાથે નહીં (કારણકે ત્યારે તો બધા માણસો બુદ્ધિમાન થાય), તેમ કોઇ ખાસ શાસ્ત્રથી અભિન્ન નથી, જેમકે વૈદકનું શાસ્ત્ર, કે જેને આરોગ્યની બાબતો સાથે નિસબત છે, અને ભૂમિતિ, જેને પરિમાણોની સાથે નિસબત છે; કારણ કે બુદ્ધિને જે શાશ્વત અને અચલ છે તેની સાથે નિસબત નથી, તેમ દરેક પ્રકારના બનાવોની સાથે નથી, પણ ફક્ત એવાઓની સાથે છે કે જે સમ્બન્ધી શંકા અને તુલના થઇ શકે. અને તેથી તેને અને દક્ષતાને એકજ બા-

બતોની સાથે નિસબત છે; છતાં તેઓ એક નથી: દક્ષતા હુકમો આપે છે, કારણકે જે કર્તવ્ય અથવા અકર્તવ્ય છે એ તેનો પ્રદેશ છે: પણ બુદ્ધિ માત્ર સમજે છે (બુદ્ધિ એ શુદ્ધ બુદ્ધિની બરાબર છે, અને બુદ્ધિમાન માણસ શુદ્ધ બુદ્ધિવાળા માણસની ).

વસ્તુતાએ, બુદ્ધિ એ દક્ષતાની સમ્પન્નતા કે પ્રાપ્તિ કશાની બરાબર નથી; પણ જેમ કોઇ શાસ્ત્રનો અભ્યાસક પોતાના શિક્ષક પાસેથી સાંભળેલા શાસ્ત્રીય જ્ઞાનનો ઉપયોગ કરે ત્યારે બુદ્ધિ દાખવતો કહેવાય છે, તેમ દક્ષતાના પ્રદેશમાં માણુસ ત્યારે બુદ્ધિ દાખવતો કહેવાય છે, કે જ્યારે તે પોતે બીજાઓ પાસેથી સાંભળેલા અભિપ્રાયોનો નિર્ણય કરવામાં અને યોગ્ય રીતે નિર્ણય કરવામાં ઉપયોગ કરતો હોય, કારણકે (જ્યારે આપણે શુદ્ધ બુદ્ધિ સમ્બન્ધી બોલીએ છીએ ત્યારે) શુદ્ધ રીતેનો અર્થ યોગ્ય રીતે છે.

અને શીખવાના સમ્બન્ધમાં એ શબ્દના આ ઉપયોગ પરથી જ્યારે આપણે કોઇ માણસને બુદ્ધિમાન કહીએ છીએ ત્યારે જે શક્તિનું સૂચન કરીએ છીએ તે દર્શાવવાને પણ તે વાપરવામાં આવે છે; કારણકે આપણે ઘણી વાર શીખનારની બુદ્ધિ સમ્બન્ધી બોલીએ છીએ.

## ૧૧. નિર્ણય સમ્બન્ધી, વ્યાવહારિક બુદ્ધિના પાયા તરીકે વિચારશક્તિ અથવા સાહજિક પ્રત્યક્ષ સમ્બન્ધી.

નિર્ણયશક્તિ (જ્યારે આપણે માયાળુ નિર્ણયશક્તિના માણસ સમ્બન્ધી બોલીએ છીએ ત્યારે, અથવા અમુક માણસમાં નિર્ણયશક્તિ છે એમ કહીએ છીએ ત્યારે, જેને બોધીએ છીએ તે ) જે શુદ્ધ ન્યાય્ય છે તેનું ખરૂં પરીક્ષણ છે. કારણકે શુદ્ધ ન્યાયી માણસ પોતાના નિર્ણયોમાં ખાસ માયાળુ ગણાય છે, અને વસ્તુઓનો માયાળુપણાથી નિર્ણય એ તે નિર્ણય છે કે જે જે શુદ્ધ ન્યાય્ય છે તેની ખરી રીતે પરીક્ષા કરે છે—ખરી રીતે એટલે સાચી રીતે.

હવે, આપણે ગણાવી તે આ ચારેય શક્તિઓ સ્વાભાવિક રીતે એકજ દિશામાં વળે છે. આપણે આ બધા શબ્દો—નિર્ણયશક્તિ, બુદ્ધિ, દક્ષતા, અને વિચારશક્તિ—એકજ માણસોને લગાડીએ છીએ, અને બોલીએ છીએ કે,

અમુક ઉમરે લોકોએ નિર્ણય અને વિચારની શક્તિઓ પ્રાપ્ત કરી છે, અને તેઓ દક્ષ તથા બુદ્ધિમાન છે. કારણકે આ ચારેય શક્તિઓ અન્ત્ય અને છૂટક હકીકતો સાથે નિસબત રાખે છે, અને જે બાબતોની સાથે દક્ષતાને નિસબત છે તેમાં વિવેક કરવાની શક્તિને લીધે આપણે માણસને બુદ્ધિમાન, અથવા શુદ્ધ નિર્ણયશક્તિવાળો, અથવા માયાળુ નિર્ણયશક્તિવાળો કહીએ છીએ; કારણકે શુદ્ધ ન્યાય્ય એ સામાન્ય શબ્દ બીજાઓ સાથેના આપણા વ્યવહારોમાં જે હિત છે તે સર્વને લાગુ પડે છે.

પણ જે કરવાનું છે તે હમેશાં અમુક વિશિષ્ટ વસ્તુ, અમુક અન્ત્ય વસ્તુ હોય છે. આપણે જોયું તેમ, એ જાણવાનું કામ દક્ષ માણસનું છે, અને બુદ્ધિ તથા નિર્ણયશક્તિને પણ જે કરવાનું છે તેની સાથે નિસબત છે, કે જે કંઇક અન્ત્ય છે.

અને સાહજિક વિચારશક્તિ (ઉપર ગણાવેલી ચાર શક્તિઓમાંની છેલ્લી) પણ અન્ત્ય સત્યોની સાથે નિસબત રાખે છે, અને તે એ શબ્દના બન્ને અર્થમાં; કારણકે પ્રાથમિક મૂલતત્ત્વો અને અન્ત્ય હકીકતો (અન્ત્ય શબ્દના સંકુચિત અર્થમાં=છૂટક) બન્ને સાહજિક વિચારશક્તિથી ગૃહીત થાય છે, અને પ્રતિપાદનથી નહીં: એક તરફ, અનુમાનોના સમ્બન્ધમાં (વ્યક્તિનીતિ અને રાજનીતિનાં સામાન્ય સત્યોના) વિચારશક્તિ અચલ પ્રાથમિક સિદ્ધાન્તોનું ગ્રહણ કરે છે; બીજી તરફ, વ્યાવહારિક ગણનાઓના સમ્બન્ધમાં, વિચારશક્તિ અન્ત્ય (છૂટક) અસ્થિર હકીકતનું ગ્રહણ કરે છે, કે જે (વ્યાવહારિક અનુમાનમાં) ઉપનયસાધનની સેવા બજાવે છે. આપણે કહી શકીએ કે આ છૂટક નિર્ણયો વિચારશક્તિથી અપાય છે, કારણકે તેઓ મનુષ્યના અન્તિમ કારણ અથવા ઉદ્દેશની આપણી ભાવનાનાં મૂલ છે; સર્વગ્રાહી સિદ્ધાન્ત એ છૂટક હકીકતો ઉપરથી પ્રાપ્ત થાય છે; તેટલા માટે આ છૂટક હકીકતો કોઇક ઇન્દ્રિયથી અથવા સાહજિક પ્રત્યક્ષથી ગૃહીત થવી જોઇએ; અને આ વિચારશક્તિ છે.

અને તેથી એમ ધારવામાં આવે છે કે આ શક્તિઓ કુદરતી છે, અને જોકે કુદરત કોઇ માણસને કદાપિ ડાહ્યો બનાવતી નથી, તોપણ તે

માણસોને નિર્ણય, અને બુદ્ધિ, અને વિચારશક્તિની બક્ષેશ કરે છે. આ એ હકીકત પરથી દેખાય છે કે આ શક્તિઓ જીવનની અમુક અવસ્થાઓની સહગામી ગણાય છે, અને અમુક ઉમર વિચારશક્તિ અને નિર્ણયશક્તિ લાવતી કહેવાય છે, જે એમ સૂચવે છે કે તેઓ કુદરતથી આવે છે.

( ત્યારે, સાહજિક વિચારશક્તિ એ આદિ અને અન્ત બન્ને છેઃ કારણકે પ્રતિપાદન આ અન્ત્ય સત્યોમાંથી શરૂ થાય છે, અને તેઓમાં વિરમે છે. )

અને આ કારણથી વયોવૃદ્ધ અને અનુભવી માણસોનાં અસિદ્ધ કથનો અને અભિપ્રાયોને પણ આપણે તેનાં પ્રતિપાદનોના જેટલું માન આપવું જોઇએ. કારણકે અનુભવે તેમને દૃષ્ટિની શક્તિ આપેલી હોય છે, જેથી તેઓ ભૂલ વગર જોવાને શક્તિમાન થાય છે.

ત્યારે, દક્ષતા શું છે, અને ડહાપણ શું છે, અને દરેકને શેની સાથે નિસબત છે, તે આપણે કહ્યું, અને એ પણ, કે દરેક આત્માના એક જૂદા ભાગનો સદ્દગુણ છે.

## ૧૨. ડહાપણ અને દક્ષતાના ઉપયોગો સમ્બન્ધી. દક્ષતા હુશિયારીની સાથે શી રીતે સમ્બદ્ધ છે.

પણ અહીં એક વાંધો ઉઠાવી શકાય. એમ પૂછી શકાય કે, "તેમનો ઉપયોગ શો છે? ડહાપણ માણસને સુખી કરવાનું શેનું વલણ છે તે વિચારતું નથી ( કારણકે કોઈ પણ વસ્તુ કેમ થાય છે એ તે પૂછતું નથી ). દક્ષતા આ કરે છે, પણ આપણને તેની શા માટે જરૂર છે? દક્ષતા તે શક્તિ છે, કે જેને માણુસ માટે જે ન્યાય્ય અને ઉમદા અને સારૂં છે તેની સાથે નિસબત છે, એટલે કે સારો માણુસ જે કરે છે તે વસ્તુઓની સાથે; પણ જો ( કહેવામાં આવ્યું છે તેમ ) નીતિ સમ્બન્ધી સદ્દગુણો એ ટેવો હોય, તો એમનું જ્ઞાન આચરણ માટે આપણને વધારે પાત્ર બનાવતું નથી, જે નીરોગી અને ગુણકારક છે તેના જ્ઞાનની માફક—નીરોગી અને ગુણકારક એટલે નીરોગી ટેવને ઉપકારકના અર્થમાં નહીં, પણ એ ટેવમાંથી પરિણમતાના અર્થમાં; કારણકે

વૈદ્યક અને વ્યાયામનું જ્ઞાન આ વસ્તુઓ કરવાને આપણને વધારે શક્તિમાન બનાવતું નથી.

"પણ જો કહેવાની મતલબ એવી હોય કે, માણસે દક્ષ થવું જોઇએ, તે તે આ કર્મો કરી શકે એટલા માટે નહીં, પણ એટલા માટે કે તે તે કરવાને શક્તિમાન થઇ શકે, તો દક્ષતા જેઓ સારા છે તેમને કશા ઉપયોગની થશે નહીં, તેમ જેઓ સારા નથી તેમને પણ નહીં. કારણકે પોતાનામાં દક્ષતા હોય, અથવા જેમનામાં હોય તેની સલાહ લેવાય, તેથી કંઇ ફેર પડતો નથી. આ બાબતમાં આપણે આરોગ્યના સમ્બન્ધમાં કરીએ છીએ તેમ કરવું બસ છે; કારણકે આપણે આરોગ્યમાં રહેવા ઇચ્છતા હોઇએ, તો કંઇ વૈદ્યક શીખવા જતા નથી.

"વળી, એ વિચિત્ર વસ્તુ લાગે છે કે, દક્ષતા, જોકે તે ડહાપણથી ઉતરતી છે, છતાં તેના પર શાસન કરે છે, કારણકે દરેક ક્ષેત્રમાં વ્યાવહારિક શક્તિ શાસન કરે છે અને હુકમો આપે છે."

હવે આપણે આ બાબતોનું વિવેચન કરવું જોઇએ; કારણકે અત્યાર સુધી આપણે માત્ર વાંધાઓ દર્શાવ્યા છે.

ત્યારે, પ્રથમ, આપણે કહી શકીએ કે દક્ષતા અને ડહાપણ બન્ને સ્વતઃ ઇષ્ટ હોવાં જોઇએ, કારણકે દરેક કોઇ વસ્તુ ઉત્પન્ન ન કરે તોપણ આત્માના એક ભાગનો સદ્દગુણ છે.

બીજું, તેઓ અમુક વસ્તુ ઉત્પન્ન કરે છે.

એક તરફ, ડહાપણ સુખ ઉત્પન્ન કરે છે, જે અર્થમાં વૈદ્યક આરોગ્ય ઉત્પન્ન કરે છે તે અર્થમાં નહીં, પણ જે અર્થમાં આરોગ્ય આરોગ્યને ઉત્પન્ન કરે છે તે અર્થમાં; એટલે કે, પૂર્ણ સદ્દગુણનો ડહાપણ એક ભાગ છે, તેથી તેની સમ્પન્નતા અને પ્રવૃત્તિ માણસને સુખી કરે છે.

બીજી તરફ (કર્મના પ્રદેશમાં), માણસ જ્યારે દક્ષતા અને નીતિ સમ્બન્ધી સદ્દગુણ બન્નેને અનુસરીને વર્તે છે, ત્યારે તે પોતાનું કાર્ય પૂર્ણ રીતે બજાવે છે; કારણકે જ્યારે સદ્દગુણ લક્ષ્ય ઉદ્દેશના ખરાપણાને સાધે છે, ત્યારે દક્ષતા તેના સાધનોના ખરાપણાને સાધે છે.

આત્માના ચોથા ભાગને, એટલે ઉદ્‌ભિજ્જ ભાગ અથવા પોષણની શક્તિને અનુરૂપ કોઇ ઉત્કૃષ્ટતા નથી; કારણકે એ ભાગને કર્મ કરવાની અથવા ન કરવાની શક્તિ નથી.

પણ દક્ષતાથી જે ઉમદા અને ન્યાય્ય છે તે કરવાને આપણે વધારે પાત્ર થતા નથી, એ વાંધાના સમ્બન્ધમાં, ચાલો આપણે જરા વધારે ઊંડા ઉતરીએ, અને આ પ્રમાણે શરૂ કરીએ:—

એક તરફ, આપણે સ્વીકારીએ છીએ કે કેટલાક જેઓ ન્યાય્ય કર્મો કરે છે તેઓ તે છતાં ન્યાયી નથી; ઉ. ત. જેઓ કાયદાનાં ફરમાનો નાખુશીથી અથવા અજાણતાં અદા કરે છે, અથવા કર્મોની પોતાની ખાતર નહીં પણ કોઇક બાહ્ય હેતુથી તેમ કરે છે તેઓ (જોકે તેઓ જે કરવું જોઇએ તે અને સારા માણસે કરવું જોઇએ તે સર્વ કરે છે તોપણ). અને, બીજી તરફ, એવું દેખાય છે કે જ્યારે કોઇ માણસ અમુક સ્વભાવથી તે તે કર્મો કરે છે ત્યારે તે સારો છે; એટલે કે, જ્યારે તે નિશ્ચિત હેતુ પૂર્વક અને કર્મોની પોતાની ખાતર કર્મ કરે છે ત્યારે.

હવે, આશયનું ખરાપણું (નીતિ સમ્બન્ધી) સદ્‌ગુણથી સધાય છે, પણ આશયને અમલમાં લાવવાને શું કરવું યોગ્ય છે તેના નિર્ણયનું કામ (નીતિ સમ્બન્ધી) સદ્‌ગુણનું નથી, પણ બીજી શક્તિનું છે. પણ આ બાબત ઉપર આપણે જરા ટકવું જોઇએ, અને તેને છેક સ્પષ્ટ બનાવવા યત્ન કરવો જોઇએ.

એક શક્તિ એવી છે કે જેને આપણે હુશિયારી કહીએ છીએ, એટલે કોઇ પણ ધારેલા ઉદ્દેશનાં સાધનો અમલમાં મૂકીને તેને પ્રાપ્ત કરવાની શક્તિ. ત્યારે, જો ઉદ્દેશ ઉમદા હોય, તો શક્તિ સ્તુતિપાત્ર છે; પણ જો ઉદ્દેશ નીચ હોય, તો એ શક્તિ શઠની શક્તિ છે. તેથી આપણે હુશિયાર શબ્દ દક્ષ માણસ અને શઠ બન્નેને લગાડીએ છીએ.

હવે, આ શક્તિ દક્ષતાની સાથે એક નથી, પણ તેની આવશ્યક સરત છે. છતાં આ શક્તિ, કે જેને આપણે આત્માની દૃષ્ટિ કહી શકીએ,

તે નીતિ સમ્બન્ધી સદ્દગુણ વગર, આપણે અગાઉ કહ્યું છે તેમ, પૂર્ણ વિકાસ પામતી નથી, અને તે આ પ્રમાણે પણ બતાવી શકાયઃ–

કર્તવ્ય સમ્બન્ધી બધાં અનુમાનોનું શરૂઆતનું સ્થાન ( અથવા મૂલ-તત્ત્વ કે વ્યાપ્તિ ) એ હોય છે કે, “ ઉદ્દેશ અથવા સર્વોપરિ હિત અમુક છે” ( પછી તે ગમે તે હો; હિતની કોઇ પણ વ્યાખ્યા દલીલ માટે ચાલશે ). પણ માત્ર સારા માણસનેજ આ હિત તરીકે દેખાય છે; કારણકે દુર્ગુણ આપણને બગાડે છે, અને કર્મનાં મૂલતત્ત્વો સમ્બન્ધી આપણને ભૂલમાં નાંખે છે. એટલે આપણે કહ્યું તેમ એ સ્પષ્ટ છે, કે નીતિમાં સારા થયા સિવાય દક્ષ બનવું અશક્ય છે.

## ૧૩. દક્ષતા નીતિ સમ્બન્ધી સદ્દગુણની સાથે કેવી રીતે સમ્બદ્ધ છે.

આથી નીતિ સમ્બન્ધી સદ્દગુણ માટે એક બીજો વિચાર સૂચિત થાય છે; કારણકે એમાં પણ હકીકત આને મળતી છે—મારા કહેવાની મતલબ એ છે કે, જેમ દક્ષતા હુશિયારીની સાથે સમ્બદ્ધ છે, તેની સાથે એક નહીં, પણ તેને ઘણી મળતી છે, તેમ પૂર્ણ વિકસિત નીતિ સમ્બન્ધી સદ્દગુણ સુદ્ધાં કુદરતી સદ્દગુણ સાથે સમ્બદ્ધ છે.

સૌ કબૂલ કરે છે કે અમુક અર્થમાં લક્ષણના ભિન્ન ભિન્ન પ્રકારો એ કુદરતની બક્ષેશ છે. ન્યાય, સંયમ તરફ વલણ, હિમ્મત અને લક્ષણનાં બીજાં રૂપો જન્મની ક્ષણથી પ્રગટ થવા માંડે છે. છતાં આથી કંઇક ભિન્ન તરીકે આપણે વિકસિત સારાપણાને જોઇ શકવાનું ધારીએ છીએ, અને આજ ગુણોને જૂદા રૂપમાં દેખવાની અપેક્ષા રાખીએ છીએ. કારણકે બાલકો અને પશુઓમાં પણ આ કુદરતી સદ્દગુણો વર્તમાન હોય છે, પણ વિવેક-શક્તિના નિયમન વગર તેઓ સ્પષ્ટ રીતે હાનિકારક છે. આટલું તો સ્પષ્ટ દેખાયજ છે કે—જેમ કોઇ મજબૂત શરીરનું પ્રાણી, આંધળું હોય તો ગતિનો પ્રયત્ન કરતાં જોઇ ન શકવાને લીધે ખૂબ ઠોકર ખાય છે, તેમ આ કુદરતી સદ્દગુણનું છે; પણ જ્યારે તે વિવેકશક્તિથી પ્રકાશિત થાય છે, ત્યારે તે

અતિશય સારી રીતે વર્તે છે; અને કુદરતી સદ્ગુણ (જે પહેલાં માત્ર સદ્ગુણને મળતો હતો તે) ત્યારે પૂર્ણ વિકસિત સદ્ગુણ થશે.

ત્યારે, આપણને જણાય છે કે જેમ ગણનાશક્તિનાં બે રૂપ છે, એટલે કે, હુશિયારી અને દક્ષતા, તેમ નીતિ સમ્બન્ધી ગુણોનાં બે રૂપ છે, એટલે કે, કુદરતી સદ્ગુણ અને પૂર્ણ વિકસિત સદ્ગુણ, અને એ પાછલો દક્ષતા વગર અશક્ય છે.

આ કારણથી કેટલાક લોકો કહે છે કે બધા સદ્ગુણો દક્ષતાનાં રૂપો છે, અને ખાસ કરીને સોક્રેટીસનું એવું માનવું હતું. પણ એ માનવું કંઇ અંશે ખરૂં અને કંઇ અંશે ખોટું છે-ખોટું એમ ધારવામાં છે કે બધા સદ્ગુણો વસ્તુતાએ દક્ષતાનાં રૂપો છે, પણ ખરૂં એમ કહેવામાં છે કે દક્ષતા વગર તેઓ અશક્ય છે.

આનું એ હકીકતથી સમર્થન થાય છે કે આજકાલ દરેક માણસ સદ્ગુણની વ્યાખ્યા કરતાં તેનું ક્ષેત્ર બતાવીને ઉમેરે છે, કે એ શુદ્ધ વિવેકશક્તિને અનુસરતી ઘડાયેલી શક્તિ અથવા ટેવ છે, અને "શુદ્ધ"નો અર્થ "દક્ષતાને અનુસરનાર" કરે છે.

આ પ્રમાણે એમ દેખાય છે કે દરેક માણસને એવું કંઇક ભાન છે કે આ પ્રકારની ઘડાયેલી ટેવ અથવા લક્ષણ (એટલે કે દક્ષતાને અનુસરનાર) સદ્ગુણ છે.

આ વચનમાં માત્ર થોડો ફેરફાર કરવાની જરૂર છે. સદ્ગુણ એ શુદ્ધ વિવેકશક્તિને અનુસરતી એક ઘડાયેલી ટેવ માત્ર નથી, પણ એવી ઘડાયેલી ટેવ છે કે જે શુદ્ધ વિવેકશક્તિને ઉપલક્ષિત કરે છે. પણ આ બાબતોમાં શુદ્ધ વિવેકશક્તિ એ દક્ષતા છે.

એટલે જ્યારે સોક્રેટીસ એમ માનતો કે (નીતિ સમ્બન્ધી) સદ્ગુણો વિવેકશક્તિનાં રૂપો છે (કારણકે તેનું એવું મત હતું કે તે સૌ જ્ઞાનની પદ્ધતિઓ છે), ત્યારે અમે એમ માનીએ છીએ કે તેઓ વિવેકશક્તિને ઉપલક્ષિત કરે છે.

ત્યારે, જે કહેવામાં આવ્યું તે પરથી એ સ્પષ્ટ છે, કે દક્ષતા વગર પૂર્ણ અર્થમાં સારા થવું, અથવા નીતિ સમ્બન્ધી સદ્‌ગુણ વગર દક્ષ થવું, એ અશક્ય છે. અને આ રસ્તે એક વાંધો ઉઠાવી શકાય તેનો આપણે જવાબ આપી શકીએ. એમ કહી શકાય, કે "સદ્‌ગુણો એક બીજાથી જૂદા જૂદા મળી આવે છે; કોઇ માણસનું એક સદ્‌ગુણ તરફ પ્રબળ વલણ હોય તેવું બીજા બધા તરફ હોતું નથી, એટલે એક સદ્‌ગુણ તેણે પ્રાપ્ત કર્યો હોય, અને છતાં બીજામાં ન્યૂન હોય." આપણે જવાબ આપી શકીએ, કે જોકે કુદરતી સદ્‌ગુણોમાં તેમ બની શકે, છતાં જે સદ્‌ગુણોને માટે આપણે માણસને બીજા કશા વિશેષણ વગર સારો કહીએ છીએ તેમાં તેમ બનતું નથી. એક દક્ષતાના સદ્‌ગુણનું અસ્તિત્વ બધા નીતિ સમ્બન્ધી સદ્‌ગુણોના અસ્તિત્વને ઉપલક્ષિત કરે છે.

અને આ પ્રમાણે એ સ્પષ્ટ છે કે, પ્રથમ તો, દક્ષતાથી વ્યવહારને મદદ મળતી ન હોય, તોપણ આપણી પ્રકૃતિના એક ભાગના સદ્‌ગુણ અથવા ઉત્કૃષ્ટતા તરીકે આપણને તેની જરૂર છે; અને બીજું, દક્ષતા અને નીતિ સમ્બન્ધી સદ્‌ગુણ બન્ને વગર આશય સાચો હોઇ શકે નહીં; કારણકે સદ્‌ગુણ આપણને ઉદ્દેશ ઇચ્છતા કરે છે, અને દક્ષતા એ ઉદ્દેશ માટે યોગ્ય સાધનો વાપરતા કરે છે.

તોપણ, ડહાપણની અથવા આપણા સ્વભાવના બહેતર ભાગની (વિવેકશક્તિની) દક્ષતા કંઇ સ્વામિની નથી, જેમ વૈદ્યકની કલા આરોગ્યની નથી તેમ. દક્ષતા ડહાપણને પોતાની સેવામાં યોજતી નથી, પણ ડહાપણની પ્રાપ્તિને માટે સાધનો પૂરાં પાડે છે–તેના પર શાસન કરતી નથી, પણ તેના લાભ માટે શાસન કરે છે. એથી વિરુદ્ધ પ્રતિજ્ઞા કરવી એ રાજનીતિ દેવો ઉપર શાસન કરે છે એમ પ્રતિજ્ઞા કરવાની બરાબર છે, કારણકે રાજનીતિ (દેવોની ઉપાસના સુદ્ધાં) તમામ સાર્વજનિક બાબતો માટે હુકમો કાઢે છે.



## પ્રકરણ ૭.

### અધ્યાયો ૧-૧૦. સદ્ગુણ અને દુર્ગુણથી ભિન્ન બીજાં લક્ષણો.

---

### ૧. નિગ્રહ અને અનિગ્રહ, વીરના સદ્ગુણ અને પાશવતા સમ્બન્ધી. પદ્ધતિ સમ્બન્ધી. નિગ્રહ માટેના અભિપ્રાયો.

આ સ્થળેથી આપણે એક નવી શરૂઆત કરશું, અને કહેશું કે નીતિ સમ્બન્ધી લક્ષણનાં અનિષ્ટ રૂપો ત્રણ છે, અર્થાત્, દુર્ગુણ, અનિગ્રહ, પાશવતા. આ ત્રણમાંથી બેના સમ્બન્ધમાં તો વિરુદ્ધ શું છે એ સ્પષ્ટ છે; દુર્ગુણથી જે વિરુદ્ધ છે તેને આપણે સદ્ગુણનું નામ આપીએ છીએ, અને અનિગ્રહથી જે વિરુદ્ધ છે તેને નિગ્રહનું; પણ પાશવ લક્ષણથી જે વિરુદ્ધ છે તે માટે તે ઉત્કૃષ્ટતાને લેવી સૌથી યોગ્ય થશે, કે જેને આપણે પહોંચી શકતા નથી, અર્થાત્, એક વીર અથવા દેવની ઉત્કૃષ્ટતા,–જેમ હોમર હેક્ટર માટે પ્રાયમ પાસે બોલાવે છે કે તે અતિશય સારો હતો—

" તેમ તે કોઇ મરણશીલ માણસનો બાલક લાગતો નહીં, પણ કોઇ દેવનો."

ત્યારે, જો સર્વોપરિ ઉત્કૃષ્ટતાથી, વાર્તાઓ આપણને કહે છે તેમ, માણસો દેવો થતા હોય, તો એ સ્પષ્ટ છે કે પાશવ લક્ષણથી વિરુદ્ધ આવી કોઇ સર્વોપરિ ઉત્કૃષ્ટતા હોવી જોઇએ. કારણકે જેમ સદ્ગુણ કે દુર્ગુણ એકેય પશુમાં નથી, તેમ તે દેવમાં પણ નથી; દેવમાં સદ્ગુણ કરતાં કંઇક ઉચ્ચતર વસ્તુ હોય છે, અને પશુમાં દુર્ગુણના કરતાં કંઇક જૂદીજ વસ્તુ.

પણ જેમ દેવ જેવો માણસ મળવો વિરલ છે, તેમ પાશવ લક્ષણ પણ માણસોમાં વિરલ છે, જંગલી લોકોમાં તે સૌથી વધારે જોવામાં આવે છે; કોઇ વાર તે રોગથી અને અવયવોને ઇજા થવાથી ઉત્પન્ન થાય છે; અને, ત્રીજું, જેઓ દુર્ગુણમાં અતિ દૂર જાય છે તેમને માટે દોષવાચક શબ્દ તરીકે પણ આપણે એ નામ વાપરીએ છીએ.*

---

* (૧) કેટલાક માણસો પાશવ જન્મે છે; (૨) બીજાઓ તેવા બને છે; (૩) બીજાઓ પોતાને તેવા બનાવે છે.

છતાં, આ સ્વભાવ સમ્બન્ધી કંઇક કહેવાનો આગળ આપણને પ્રસંગ આવશે, અને દુર્ગુણનું વિવેચન આપણે કરી ચૂક્યા છીએ; એટલે હવે આપણે અનિગ્રહ અને નરમપણું અને વિલાસીપણું, તેમજ નિગ્રહ અને કઠણપણું એ સમ્બન્ધી બોલશું–કારણકે આ સર્વને આપણે એવી સ્થિતિઓ અથવા લક્ષણનાં રૂપોનાં નામ ગણવાં જોઇએ, કે જે અનુક્રમે સદ્‌ગુણ અને દુર્ગુણની સાથે એક નથી, તેમ જાતિમાં ભિન્ન પણ નથી.

અને અહીં આપણે આપણી હમેશાંની પદ્ધતિને અનુસરવું જોઇએ, અને આ અનુરાગો સમ્બન્ધી પ્રચલિત અભિપ્રાયો દર્શાવ્યા પછી, પ્રથમ વાંધાઓ બતાવવા જોઇએ, અને તે પછી, જો શક્ય હોય તો, એ વિષય ઉપરના બધા પ્રચલિત મતોનું સત્ય સ્થાપિત કરવું જોઇએ, અથવા જો બધાનું ન બને તો વધારે ભાગના અને સર્વથી મહત્ત્વના મતોનું. કારણકે મુસ્કેલીઓનું સમાધાન થાય, અને આ પ્રમાણે લોકમાન્ય વિચારો સ્થાપિત થઇ શકે, તો વિષયમાં બની શકે તેટલું ચોકસપણું આપણે પ્રાપ્ત કર્યું કહેવાશે.

એમ સાધારણ રીતે ધારવામાં આવે છે કે (૧) નિગ્રહ અને કઠણપણું સારાં અને પ્રશંસાપાત્ર છે, તથા અનિગ્રહ અને નરમપણું ખરાબ અને દોષપાત્ર છે; અને વળી (૨) નિગ્રહી માણસ જે પોતાની ગણનાઓ પ્રમાણે વર્તે છે તેવા માણસથી અભિન્ન છે, અને અનિગ્રહી માણસ જે તેનાથી ચલિત થાય છે તેવા માણસથી; અને (૩) અનિગ્રહી માણસ, કર્મ ખરાબ છે એમ જાણતો છતાં, આવેશથી તે તરફ પ્રેરાય છે, પણ નિગ્રહી માણસ, પોતાની ઇચ્છાઓ ખરાબ છે એમ જાણીને, તેમને અનુસરતાં વિવેકશક્તિ વડે પ્રતિરુદ્ધ થાય છે. વળી (૪) એમ સાધારણ રીતે ધારવામાં આવે છે કે સંયમી માણસ નિગ્રહી અને કઠણ હોય છે; પણ જ્યારે કેટલાક એમ માને છે કે નિગ્રહી માણસ હમેશાં સંયમી હોય છે, ત્યારે બીજાઓ એમ ધારે છે કે એ પ્રમાણે હમેશાં બનતું નથી; અને જ્યારે કેટલાક એમ ધારે છે કે વિષયાસક્ત માણસ અનિગ્રહી હોય છે, અને અનિગ્રહી માણસ વિષયાસક્ત હોય છે, અને આ શબ્દો ભેદ વગર વાપરે છે, ત્યારે બીજાઓ તેમની વચ્ચે ભેદ કરે છે. 'વળી (૫), દક્ષ માણસના સમ્બન્ધમાં, કોઇ વાર લોકો કહે

છે કે તે અનિગ્રહી થાય એ અશક્ય છે; તો બીજે વખતે એમ બોલે છે કે કેટલાક દક્ષ અને હુશિયાર માણસો અનિગ્રહી હોય છે. છેલ્લે (૬), લોકો ક્રોધ અને માન અને લાભના સમ્બન્ધમાં પણ અનિગ્રહી કહેવાય છે. ત્યારે આ સાધારણ ઉક્તિઓ અથવા પ્રચલિત અભિપ્રાયો છે.

## ૨. માણસ ખરૂં જાણે અને ખોટું કરે, એમ કેમ બને, તે સમ્બન્ધી મુશ્કેલીઓ.

પણ એવો વાંધો લઇ શકાય કે, માણસ જ્યારે નિગ્રહ ખોઇને કર્મ કરે છે, ત્યારે કયા અર્થમાં તે ખરી રીતે નિર્ણય કરી શકે?

કેટલાક લોકો એમ માને છે કે જો તે યોગ્ય શું છે એ ખરેખર જાણતો હોય, તો એ પ્રમાણે વર્તી શકે નહીં. સોક્રેટીસ માનતો કે જો માણસમાં ખરૂં જ્ઞાન હોય, તો કોઇ બીજી વસ્તુ તેના ઉપર પ્રભુત્વ મેળવે, અને તેને ગુલામની માફક આમતેમ દોડાવે, એ વિલક્ષણ ગણાય. ખરે, સોક્રેટીસને તો એ આખા અભિપ્રાય સામે વાંધો હતો, અને તેનું એવું મત હતું કે અનિગ્રહ જેવી કોઇ વસ્તુ છેજ નહીં. જ્યારે માણસ જે શ્રેષ્ઠ છે તેથી વિરુદ્ધ વર્તે છે, ત્યારે સોક્રેટીસના મત પ્રમાણે તેને વિષય સમ્બન્ધી ખરો નિર્ણય કદાપિ હોતોજ નથી, પણ અજ્ઞાનના કારણથી એવી રીતે વર્તે છે.

હવે, એ સ્પષ્ટ છે કે આ મત અનુભવથી વિરુદ્ધ છે; અને જે આવેશ અનિગ્રહી માણસ ઉપર કાબૂ ચલાવે છે તે સમ્બન્ધમાં, જો તે ખરેખર અજ્ઞાનને લીધે હોય, તો આપણે પૂછવું જોઇએ કે તે કયા પ્રકારના અજ્ઞાનને લીધે છે. કારણકે એટલું તો ખુલ્લું છે કે, જે નિગ્રહ ખોઇને કર્મ કરે છે તે માણસ, જ્યાં સુધી તેના પર આવેશ આવેલો હોતો નથી ત્યાં સુધી, એ કર્મ સારૂં છે એવી કલ્પના કરતો નથી.

બીજા કેટલાક માણસો એવા છે કે જે થોડે અંશે સોક્રેટીસની સાથે સંમત થાય છે, અને થોડે અંશે થતા નથી. તેઓ એ સ્વીકારે છે કે જ્ઞાનની સામે કશાનું ચાલતું નથી, પણ એ સ્વીકારતા નથી કે માણસો જે શ્રેષ્ઠ લાગે છે તેની સામે કદાપિ વર્તતા નથી; અને તેથી તેઓ કહે છે કે,

અનિગ્રહી માણુસ જ્યારે આનન્દને વશ થાય છે, ત્યારે તેને જ્ઞાન હોતું નથી, માત્ર અભિપ્રાય હોય છે.

પણ જો, વસ્તુતાએ, એ માત્ર અભિપ્રાય હોય અને જ્ઞાન ન હોય, અને જો ઇચ્છાઓની સામે થનાર મજબૂત નહીં પણ નિર્બળ મત અથવા નિર્ણય હોય ( જેમ માણુસ શંકામાં હોય ત્યારે બને છે ), તો મજબૂત ઇચ્છાઓની સામે તેને ન અનુસરવા માટે માણુસને આપણે માફ કરીએ છીએ; પણ હકીકતમાં આપણે દુર્ગુણને કે જેને દોષપાત્ર કહીએ છીએ તેવી બીજી કોઇ વસ્તુને માફ કરતા નથી.

ત્યારે, શું આપણે એમ કહીએ કે જે ઇચ્છાની સામે થાય છે તે દક્ષતા છે (જ્યારે તાબે થવા માટે આપણે માણુસને ઠપકો આપીએ છીએ તે પ્રસંગોમાં)? કારણકે તે માનવાનું સૌથી પ્રબળ રૂપ છે. ખરેખર એ તો અર્થરહિત થાયઃ કારણકે ત્યારે તો એજ માણુસ એક સાથે દક્ષ અને અનિગ્રહી થાય; પણ એમ કોઇ કહેશે નહીં કે એક દક્ષ માણુસ ઇચ્છા પૂર્વક હલકામાં હલકાં કર્મ કરી શકે. વળી, આપણે બતાવી ગયા છીએ કે દક્ષતા એ તત્ત્વતઃ તે શક્તિ છે કે જે કર્મમાં ફલિત થાય છે; કારણકે તેને અન્ત્ય (કરવાની) વસ્તુ સાથે નિસબત છે, અને તે બધા નીતિ સમ્બન્ધી સદ્દગુણોની સમ્પન્નતાને ઉપલક્ષિત કરે છે.

વળી, જો પ્રબળ અને ખરાબ ઇચ્છાઓ હોવા વગર માણુસ નિગ્રહી થઇ શકે નહીં, તો સંયમી માણુસ નિગ્રહી થશે નહીં, તેમ નિગ્રહી માણુસ સંયમી થશે નહીં; કારણકે ઘણી પ્રબળ અથવા ખરાબ ઇચ્છાઓ હોવી, એ સંયમી લક્ષણને અનુકૂળ નથી.

તોપણ, નિગ્રહી માણુસમાં તો ઇચ્છાઓ પ્રબલ અને ખરાબ બન્ને હોવી જોઇએઃ કારણકે જો તેઓ સારી હોય, તો તેમને અનુસરતાં અટકાવનારી ટેવ ખરાબ થશે, એટલે નિગ્રહ હમેશાં સારો થશે નહીં; જો તેઓ નિર્બલ અને ન–ખરાબ હોય, તો તે કંઇ માન આપવા લાયક રહેશે નહીં; અને જો તેઓ ખરાબ પણ નિર્બલ હશે, તો તે વખાણવા લાયક થશે નહીં.

વળી, જો નિગ્રહ માણુસને કોઇ પણ અભિપ્રાયને વળગી રહેવાને પાત્ર

બનાવે, તો તે ખરાબ વસ્તુ છે—ઉદાહરણ તરીકે, જો તે તેને ખોટા અભિપ્રાયને વળગાડી રાખે તો; અને જો અનિગ્રહ માણુસને કોઇ પણ અભિપ્રાયને છોડી દેવાને પાત્ર કરે, તો એક પ્રકારનો અનિગ્રહ એવો થશે કે જે સારો હોય, જેનું એક ઉદાહરણ સોફોક્લીઝના ફાઇલોકટેટીસમાં નીઓપટોલીમસ છે; કારણકે યુલીસિસે તેને જે યોજનાને અનુસરવાને સમજાવ્યો હતો તેમાં અસત્ય બોલવાથી થતા કષ્ટને લીધે તે ટકી શકેલો નહીં તે માટે તેને પ્રશંસા ઘટે છે.

વળી, સોફિસ્ટોની પ્રખ્યાત દલીલ હેત્વાભાસવાળી હોવા છતાં મુશ્કેલી ઉભી કરે છે; કારણકે વિચિત્ર અનુમાન સિદ્ધ કરવાની ઇચ્છાથી સફલ થાય તો પોતે હુશિયાર ગણાય તેટલા માટે, તેઓ એવી અનુમાનશૃંખલા રચે છે કે જે શ્રોતાને મૂંઝવે છે; કારણકે તેની વિચારશક્તિ બન્ધાઇ જાય છે, અનુમાન સ્વીકારવાને તે નાખુશ હોય છે, કારણકે તે તેને ત્રાસદાયક લાગે છે, અને છતાં તે આગળ ચાલવાને અશક્ત બની જાય છે, કારણકે દલીલમાં તેને દોષ દેખાતો નથી. આ પ્રમાણે એવી દલીલ કરી શકાય કે મૂર્ખતા અને અનિગ્રહનો સંયોગ એ સદ્ગુણ છેઃ—અનિગ્રહના કારણથી માણસ પોતે જેને હિત ધારે છે તેથી વિરુદ્ધ કરે છે; પણ તે ધારે છે કે હિત ખરાબ છે અને કરવા યોગ્ય નથી; પરિણામ એ આવે છે કે તે સારૂં કરશે અને નઠારૂં નહીં.

વળી, જે પ્રતીતિને લીધે જે આનન્દદાયક છે તેને અનુસરે છે અને કરે છે, તથા હેતુ પૂર્વક આ વસ્તુઓને પસન્દ કરે છે તે (જો આ સિદ્ધાન્ત સાચો હોય તો) જે ગણનાને લીધે નહીં પણ અનિગ્રહના કારણથી તેમ કરે છે તેના કરતાં બહેતર છે, એમ દેખાય છે, કારણકે આગલો વધારે સુધરી શકે તેવો છે, કારણકે તેની પ્રતીતિઓ ફરી શકે; પણ અનિગ્રહી માણસને તો આપણે પેલી કહેવત લગાડી શકીએ કે, “જો પાણી તમારે ગળે ઉતરતું નથી, તો તમે તે શા વતી ઉતારશો?” કારણકે જો તેને પ્રતીતિ હોય કે તે જે કરે છે તે સારૂં છે, તો તેની પ્રતીતિમાં ફેરફાર થવાથી તે તે કરતો બંધ પડે; પણ બને છે એમ, કે જોકે તેને પ્રતીતિ છે કે બીજી અમુક વસ્તુ સારી છે, તોપણ તે આ કરે છે.

વળી, જો અનિગ્રહ અને નિગ્રહ કોઇ પણ બાબતમાં દાખવી શકાય, તો જેને આપણે માત્ર અનિગ્રહી કહીએ છીએ તે માણસ કયો ? કારણકે જોકે કોઇ પણ એક માણસમાં અનિગ્રહનાં બધાં વિવિધ રૂપો એકત્ર હોતાં નથી, તોપણ એવા લોકો છે કે જેમને એ શબ્દ આપણે કશા વિશેષણ વગર લગાડીએ છીએ.

ત્યારે, કંઇક આ પ્રકારના વાંધાઓ સૂચિત થાય છે; અને આમાંથી કેટલાક આપણે દૂર કરવા જોઇએ, અને બીજા પડતા મૂકવા જોઇએ; કારણકે મુશ્કેલીનો ખુલાસો એ સત્યની શોધ છે.

### ૩. ખુલાસો; જાણવું એના ઘણા અર્થ છે; આવો માણસ કયા અર્થમાં જાણે છે.

ત્યારે, આપણે એ તપાસ કરવાની છે કે (૧) અનિગ્રહી માણસ જ્ઞાન પૂર્વક કર્મ કરે છે કે નહીં, અને અહીં જ્ઞાનનો અર્થ શો છે; પછી (૨) જેમાં નિગ્રહ અને અનિગ્રહ પ્રગટ થાય છે તે ક્ષેત્ર કયું છે—અર્થાત્, બધા આનન્દો અને કષ્ટો તેમનું ક્ષેત્ર છે, કે આમાંથી અમુક વર્ગોજ; પછી (૩) નિગ્રહી અને કઠણ માણસના સમ્બન્ધમાં, તેઓ એકજ છે કે જૂદા જૂદા; અને આ તપાસને લગતી બીજી બાબતો.

(પણ શરૂઆતમાં આપણે એ તપાસવું જોઇએ કે અહીં આપણે નિગ્રહ અને અનિગ્રહની જે ઉપજાતિઓ સમ્બન્ધી બોલીએ છીએ તે બીજી ઉપજાતિઓથી તેમના પ્રકાશનના ક્ષેત્રને લઇને જૂદી પાડવાની છે કે તેમનાં રૂપ અથવા રીતને લઇને—મારા કહેવાની મતલબ એવી છે કે, આ ખાસ અર્થમાં માણસને અનિગ્રહી કહેવામાં આવે છે તે શું તે માત્ર અમુક વસ્તુઓમાં અનિગ્રહી અથવા વિવેકથી અનિયન્ત્રિત હોય છે તેટલા માટે, કે અમુક રીતે અનિગ્રહી હોય છે તેટલા માટે, કે બન્ને કારણથી; અને આના સમ્બન્ધમાં આપણે એ નિર્ણય કરવો જોઇએ કે આ અનિગ્રહ અને આ નિગ્રહ બધી વસ્તુઓમાં દેખાડી શકાય કે નહીં. અને આ પ્રશ્નોનો આપણો જવાબ એ થશે કે, જે માણસ કશા વિશેષણ વગર માત્ર અનિગ્રહી કહેવાય છે, તે બધી વસ્તુઓમાં પોતાનું લક્ષણ દેખાડતો નથી, પણ માત્ર તે

વસ્તુઓમાં કે જેમાં વિષયાસક્ત માણસ પોતાને પ્રગટ કરે છે; તેમ એ વસ્તુઓના સમ્બન્ધમાં નિરંકુશ સ્વભાવ માત્રથી તે છે તેવો થતો નથી (કારણ કે ત્યારે તો અનિગ્રહ અને વિષયાસક્તિ એકજ થાય), પણ નિરંકુશ સ્વભાવના અમુક ખાસ પ્રકારથી. કારણકે વિષયાસક્ત માણસ પોતાની હેતુ પૂર્વક પસન્દગી અથવા આશયને લીધે ચાલિત થાય છે, અને માને છે કે અમુક ક્ષણે જે આનન્દદાયક હોય તેને હમેશાં અનુસરવું જોઇએ; પણ અનિગ્રહી માણસ જૂદી રીતે ધારે છે, અને છતાં તેને અનુસરે છે.) [ચાલો હવે આપણે પ્રશ્ન (૧) તરફ વળીએ.]

માણસો અનિગ્રહથી કર્મ કરે છે તે જ્ઞાનની સામે નહીં પણ ખરા અભિપ્રાયની સામે, એ દલીલ વસ્તુતાએ અહીં કશો ભેદ કરતી નથી; કારણ કે જેમને માત્ર અભિપ્રાયો હોય છે તેઓમાંના કેટલાકને કશી શંકા હોતી નથી, પણ પોતાને ચોકસ જ્ઞાન છે એમ તેઓ ધારતા હોય છે.

ત્યારે, જો એમ કહેવામાં આવે કે, જેમને અભિપ્રાય હોય છે તેઓ પોતાના માનવાની નિર્બલતાના કારણથી પોતાના નિર્ણયની સામે વધારે સહેલાઇથી વર્તે છે, તો આપણે જવાબ આપશું કે જ્ઞાન અને અભિપ્રાય વચ્ચે એવો કશો ભેદ નથી; કારણકે કેટલાક માણસોને પોતાના અભિપ્રાય માત્રમાં પણ એવી પ્રબલ શ્રદ્ધા હોય છે, કે જેવી બીજાઓને પોતે જે ખરેખર જાણતા હોય છે તેમાં હોય છે, જેનું હેરેક્લિટસ એક ઉદાહરણ છે.

પણ આપણે જાણવું શબ્દ બે ભિન્ન ભિન્ન અર્થોમાં વાપરીએ છીએ: જેને જ્ઞાન હોય, પણ જે તે હમણાં વાપરતો ન હોય, તે વસ્તુ જાણતો કહેવાય છે, અને જે હમણાં પોતાનું જ્ઞાન વાપરે છે તે પણ. તેટલા માટે જે કરવું ન જોઇએ તે સમ્બન્ધી જે જ્ઞાન હમણાં મનમાં વિદ્યમાન નથી તે જે હમણાં વિદ્યમાન છે તે જ્ઞાનથી ભિન્ન થશે. એટલે આગલા અર્થમાં નહીં પણ માત્ર પાછલા અર્થમાં માણસ પોતાના જ્ઞાનથી વિરુદ્ધ વર્તે એ વિચિત્ર લાગે છે.

વળી, આ અનુમાનોમાં બે પ્રકારનાં વાક્યો વપરાય છે (એક સર્વગ્રાહી નિર્દેશ વ્યાપ્તિવાક્ય માટે અને એક અલ્પગ્રાહી ઉપનયવાક્ય માટે),

તેથી બન્ને વાકયો હોવા છતાં માણસ પોતાના જ્ઞાનથી વિરુદ્ધ વર્તે, તો તેને અટકાવનાર કશું નથી, જો તે માત્ર સર્વગ્રાહી નિર્દેશનો ઉપયોગ કરતો હોય, અને અલ્પગ્રાહીનો નહીં તો; કારણકે અલ્પગ્રાહી કરવાની વસ્તુ હોય છે.

વળી, જૂદી જૂદી જાતના સર્વગ્રાહી નિર્દેશો આવતા હોય; એક કર્તાને પોતાને લગતો હોય, અને બીજો વસ્તુને; ઉદાહરણ તરીકે તમે એમ દલીલ કરો કે (૧) "બધા માણસોને સૂકી વસ્તુઓથી ગુણ થાય છે; અને હું માણસ છું;" અને (૨) "આ પ્રકારની વસ્તુઓ સૂકી છે;" પણ બીજું ઉપનયવાક્ય "આ વસ્તુ આ પ્રકારની છે," એ અજ્ઞાત હોય, અથવા તેનું જ્ઞાન પ્રચ્છન્ન હોય.

ત્યારે, આ ભેદોથી ઘણો તફાવત પડશે, એટલો બધો કે માણસ જો એક રીતે જાણતો હોય તો તે પોતાના જ્ઞાનથી વિરુદ્ધ વર્તે એ વિચિત્ર લાગતું નથી, જોકે જો તે બીજી રીતે જાણતો હોય તો તે વિચિત્ર લાગે છે.

પણ, વળી, ઉપર બતાવ્યા તે સિવાય બીજે એક માર્ગે પણ માણસને "જ્ઞાન હોવું" શક્ય છે; એટલે કે આપણે જોઇએ છીએ કે "વાપર્યા વગર જ્ઞાન હોવું" એમાં હોવાના ભિન્ન ભિન્ન પ્રકારોનો સમાવેશ થાય છે, એટલેકે એક અર્થમાં માણસને જ્ઞાન હોય, અને બીજા અર્થમાં ન હોય; ઉદાહરણ તરીકે, માણસ ઊંઘી ગયો હોય, અથવા દિવાનો હોય, અથવા ઉન્મત્ત થયો હોય, પણ જે લોકો આવેશની અસર નીચે હોય છે તેઓ એવીજ સ્થિતિમાં છે; કારણકે ક્રોધ, અને કામ વગેરે ખુલ્લી રીતે શરીરની સ્થિતિને ફેરવી નાખે છે, અને કોઇ વાર ઉન્માદ પણ ઉત્પન્ન કરે છે. ત્યારે એ સ્પષ્ટ છે કે અનિગ્રહી માણસને જે રીતે ઊંઘેલાઓને, દિવાનાઓને, અને ઉન્મત્તોને જ્ઞાન હોય છે તેજ રીતે હોય છે, એમ સ્વીકારવું જોઇએ.

પણ જ્ઞાનના શબ્દો પઢી જવા એ (સફલ જ્ઞાન હોવાના પૂર્ણ અર્થમાં) ખરેખર જ્ઞાન હોવાની સાબીતી નથી; કારણકે આ આવેશોની અસર નીચે હોય છે ત્યારે પણ માણસો એમ્પીડોકલીઝના સિદ્ધાન્તો અને વચનો ઉચ્ચારે છે, જેમ પાઠ કરનારાઓ અર્થ સમજ્યા પહેલાં શબ્દો પાઠે કરે છે તેમ–અર્થ તેમની અન્દર ઉતરવો જોઇએ, અને તેને વખત લાગે છે. એટલે

આપણે માનવું જોઇએ કે અનિગ્રહી માણસો જે પ્રમાણે નાટકના ખેલાડીઓ શબ્દો બોલે છે, તેજ પ્રમાણે બોલે છે.

વળી, આ વિકાર ( અનિગ્રહ ) ના કારણ સમ્બન્ધી તપાસ તેના ખાસ સ્વભાવ ઉપર બાંધેલી દલીલોથી નીચે પ્રમાણે કરી શકાયઃ–તમે (૧) સર્વગ્રાહી નિર્દેશ કરો, અને (૨) એક નિર્દેશ વિશેષ હકીકતો માટે, કે જે ઇન્દ્રિય અથવા પ્રત્યક્ષના પ્રદેશમાં હોય; પણ જ્યારે બન્ને સંયુક્ત થાય, ત્યારે અનુમાન વિચારની બાબતોમાં મનથી સંમત થવું જોઇએ, અને વ્યવહારની બાબતોમાં એકદમ કર્મમાં પરિણત થવું જોઇએ; ઉદાહરણ તરીકે, જો તમે એમ નિર્ણય કરો કે (૧) " બધી મધુર વસ્તુઓ ચાખવાની છે, " " આ મારા સામેની વસ્તુ મધુર છે "–એક વિશેષ હકીકત–ત્યારે, જો તમારામાં શક્તિ હોય, અને કશો પ્રતિરોધ ન હોય, તો તમે તરત અનુમાનને (" આ ચાખવાની છે " ) ક્રિયામાં મૂક્યા વગર રહી શકો નહીં.

હવે, જ્યારે એક તરફ તમારી પાસે ચાખવાની મના કરતો સર્વગ્રાહી નિર્દેશ હોય, અને બીજી તરફ એ સર્વગ્રાહી નિર્દેશ કે, " બધી મધુર વસ્તુઓ આનન્દદાયક છે, " અને એ વિશેષ નિર્દેશ કે, " આ મારા સામેની વસ્તુ મધુર છે " ( પણ એ વિશેષ નિર્દેશજ સફલ છે ), અને કામના વર્તમાન હોય,–ત્યારે, જોકે આગલી અનુમાનશૃંખલા તમને આ પરિહરવાને ફરમાવે છે, તોપણ કામના તમને ( તે લેવાને ) ચાલિત કરે છે; કારણકે કામના શરીરના જૂદા જૂદા અવયવોને ગતિમાં મૂકવાને શક્તિમાન છે.

અને આ પ્રમાણે એમ દેખાય છે કે એક રીતે વિવેકશક્તિની, એટલે કે અભિપ્રાયની, અસર નીચે લોકો અનિગ્રહથી વર્તે છે—અભિપ્રાય પણ, જે સ્વતઃ નહીં, પણ ફક્ત અકસ્માતથી શુદ્ધ વિવેકશક્તિથી વિરુદ્ધ છે. કારણકે શુદ્ધ વિવેકશક્તિથી જે વિરુદ્ધ છે તે અભિપ્રાય નહીં પણ ઇચ્છા છે.

અને આ કારણને લીધે પશુઓ અનિગ્રહી હોઇ શકે નહીં; તેમને સર્વગ્રાહી નિર્ણયો હોતા નથી, પણ માત્ર છૂટક હકીકતોની છાયાઓ અને સ્મૃતિઓ હોય છે.

જે ક્રિયાથી અનિગ્રહી માણસ આ અજ્ઞાનમાંથી મુક્ત થાય છે, અને

પોતાનું જ્ઞાન ફરી મેળવે છે, તેનું વર્ણન ઉન્મત્ત અથવા ઊંઘેલા માણસના સમ્બન્ધમાં જે બને છે તેના જેવુંજ થશે, આ વિકાર માટે કંઇ વિશિષ્ટ થશે નહીં; અને એવા વર્ણન માટે તો આપણે પ્રાકૃતિક શાસ્ત્રના અધ્યાપકો પાસે જવું જોઇએ.

પણ ઉપનયવાક્ય એક પ્રત્યક્ષની હકીકત સમ્બન્ધી અભિપ્રાય અથવા નિર્ણય હોય છે, અને કર્મને નિશ્ચિત કરે છે, તેથી અનિગ્રહી માણસને, જ્યારે તે આવેશની અસર નીચે હોય છે ત્યારે, કાંતો તે હોતો નથી, અથવા હોય છે તો એવા અર્થમાં કે જેની અન્દર, આપણે સમજાવ્યું તેમ, અભિપ્રાય હોવો તે પૂર્ણ અર્થમાં જાણવાની બરાબર નહીં, પણ કોઇ ઉન્મત્ત માણસ એમ્પીડોક્લીઝનાં વચનો બોલે તેમ બોલવાની બરાબર છે.

અને આ પ્રમાણે, ઉપનયવાક્ય સર્વગ્રાહી નથી તેથી, અને સર્વગ્રાહી નિર્દેશ (અથવા વ્યાપ્તિવાક્ય)ના કરતાં જ્ઞાનના વિષય તરીકે તે ઉતરતું ધારવામાં આવે છે તેથી, એમ દેખાય છે કે સોક્રેટીસે જે સ્થાપવાને યત્ન કરેલો તે વાત ખરી છે; કારણકે જ્યારે આવેશ માણસને ખેંચી જાય છે, ત્યારે તેના મનમાં જે વર્તમાન હોય છે તે સૂક્ષ્મ અર્થમાં જ્ઞાન નથી, તેમ આવેશથી કલુષિત થયેલું જ્ઞાન નથી, પણ માત્ર ઇન્દ્રિયનું જ્ઞાન છે.

**૪. ચોકસ અર્થમાં અને અલંકારના અર્થમાં અનિગ્રહ સમ્બન્ધી.**

ત્યારે, અનિગ્રહી માણસ જાણે છે કે નહીં, અને કયા અર્થમાં જ્ઞાનપૂર્વક અનિગ્રહથી વર્તવું શક્ય છે, એ સમ્બન્ધમાં આટલું બસ છે. આપણે હવે એ વિચારવાનું છે કે માણસ માત્ર અનિગ્રહી થઇ શકે, કે અમુક રીતેજ અનિગ્રહી થઇ શકે, અને જો માત્ર અનિગ્રહી થઇ શકે, તો જેમાં તેનું લક્ષણ પ્રગટ થાય છે તે ક્ષેત્ર કયું છે.

એ ખુલ્લું છે કે આનન્દો અને કષ્ટોની બાબતમાં નિગ્રહી અને કઠણ તથા અનિગ્રહી અને નરમ માણસો પોતાનાં લક્ષણો પ્રગટ કરે છે.

આનન્દનાં મૂળોમાં, કેટલાંક આવશ્યક છે, અને બીજાં સ્વતઃ ઇષ્ટ હોવા છતાં તેમાં અતિશયતા શક્ય છેઃ "આવશ્યક" શારીરિક ક્રિયાઓ છે, જેમકે પોષણ, સન્તાનોત્પત્તિ, અને સામાન્યતઃ જેની સાથે વિષયાસક્તિ તથા સંય-

મને નિસબત છે તે શારીરિક કાર્યો, બીજાં, જોકે આવશ્યક નથી, તોપણ સ્વતઃ ઇષ્ટ છે, જેવાં કે વિજય, આબરૂ, દોલત, અને એ પ્રકારની બીજી વસ્તુઓ કે જે સારી અને આનન્દદાયક છે.

હવે, જેઓ પોતાની બહેતર વિવેકશક્તિથી વિરુદ્ધ આ પાછલી બાબતોમાં અતિશયતા તરફ ઢળે છે તેઓ માત્ર અનિગ્રહી કહેવાતા નથી, પણ અમુક વિશેષણ સાથે, જેમકે નાણાંની, અથવા લાભની, અથવા માનની, અથવા ક્રોધની બાબતમાં અનિગ્રહી–વિશેષણ વગર નહીં, કારણકે તે ભિન્ન ભિન્ન લક્ષણો છે, અને ફક્ત અમુક સાદૃશ્યને લઇને અનિગ્રહી કહેવાય છે–જેમ છેલ્લી ઓલિમ્પિક સરતોમાં જીતનાર પુરુષ કહેવાયો હતો તેમ; કારણ કે જોકે એ નામ તેને લગાડતાં તેના સાધારણ અર્થથી થોડોજ જૂદો અર્થ થતો હતો, તોપણ તે જૂદો હતો.

અને આ પ્રમાણે સિદ્ધ કરી શકાયઃ અનિગ્રહ દોષપાત્ર ગણાય છે, તે માત્ર એક ભૂલ તરીકે નહીં, પણ દુર્ગુણના એક પ્રકાર તરીકે, કાંતો માત્ર દુર્ગુણના પ્રકાર તરીકે, અથવા અમુક ખાસ દુર્ગુણના પ્રકાર તરીકે; પણ જેઓ આ પ્રમાણે અનિગ્રહી છે ( દ્રવ્ય વગેરેની પ્રાપ્તિમાં ) તેઓ આ રીતે દોષ પાત્ર ગણાતા નથી.

પણ જે લક્ષણો શારીરિક ઉપભોગોની બાબતમાં પ્રગટ થાય છે, કે જેમની સાથે આપણા કહેવા પ્રમાણે સંયમી અને વિષયાસક્ત માણસોને નિસબત છે, તેમાં જે માણસ ભૂખ અને તરસ, અને ગરમી અને ઠંડી, અને જે વસ્તુઓ આપણને સ્પર્શ અથવા સ્વાદ દ્વારા અસર કરે છે તે સર્વમાં જે આનન્દદાયક છે તેને અનુસરવામાં અને જે કષ્ટદાયક છે તેને પરિહરવામાં અતિશયતા તરફ ઢળે છે, અને જે આમ હેતુપૂર્વક પસન્દગીથી નહીં, પણ હેતુપૂર્વક પસન્દગી અને વિચારથી વિરુદ્ધ થઇને કરે છે, તે અનિગ્રહી છે–અને તે અમુક ખાસ વસ્તુના, જેમકે ક્રોધના, સમ્બન્ધમાં અનિગ્રહી છે એવા વધારા સાથે નહીં, પણ ફક્ત અનિગ્રહી.

આનું એક પ્રમાણ એ છે કે આ પાછલી બાબતોમાં લોકો નરમ પણ કહેવાય છે, પણ આગલી કોઇમાં નહીં ( માન, લાભ, વગેરેમાં ).

અને આ કારણથી આપણે અનિગ્રહીને વિષયાસક્ત અને નિગ્રહી અને સંયમી સાથે મૂકીએ છીએ ( પણ જેઓ અલંકારમાં નિગ્રહી અને અનિગ્રહી કહેવાય છે તેઓમાંના કોઇને તેમની સાથે એક વર્ગમાં મૂકતા નથી), કારણકે એક રીતે તેમને એજ આનન્દો અને કષ્ટોની સાથે નિસબત છે. વસ્તુતાએ તેમને એજ બાબતોની સાથે નિસબત છે, પણ તેમનું વર્તન ભિન્ન ભિન્ન છે; કારણકે જ્યારે બીજા ત્રણ પોતે જે કરે છે તે હેતુપૂર્વક પસન્દ કરે છે, ત્યારે અનિગ્રહી માણસ તેમ કરતો નથી.

અને તેથી, જે માણસ ઇચ્છા વગર અથવા માત્ર સાધારણ ઇચ્છાથી આનન્દની અતિશયતાને અનુસરે છે, અને ન્હાનાં કષ્ટો પણ પરિહરે છે, તે જે માણસ પ્રબલ ઇચ્છાઓથી તેમ કરવા પ્રવૃત્ત થાય છે તેના કરતાં વધારે યોગ્ય રીતે વિષયાસક્ત કહેવાય; કારણકે આગલા માણસમાં જો જુવાનીના પ્રબલ જુસ્સાઓ ઉમેરાય, અને પોતાની કુદરતી હાજતોના સન્તોષને પરિહરતાં તેને પ્રબલ દુઃખ થાય, તો તે શું કરે ?

પણ આપણી ઇચ્છાઓ અને આપણા આનન્દોમાંથી કેટલાંક ઉમદા અને સારાં ગણવાનાં છે ( કારણકે આપણને આનન્દ આપનારી વસ્તુઓમાંની કેટલીક સ્વાભાવિક રીતે ઇષ્ટ હોય છે ), અને બીજાં એથી ઉલટાં છે, અને બાકીનાં આપણે અગાઉ સમજાવ્યું છે તેમ એ બન્નેની વચ્ચેનાં છે– નાણું, લાભ, વિજય, અને આબરૂ જેવી વસ્તુઓ પહેલા વર્ગમાં આવે છે. ત્યારે, આ એ અને વચલા વર્ગના સમ્બન્ધમાં માણસોને દોષ અપાય છે, તે તેમની લાગણી થવા માટે, કે તેમને ઇચ્છવા માટે, કે તેમને માટે દરકાર રાખવા માટે નથી, પણ માત્ર અમુક રીતે અને પરિમિતતાની સીમા ઉપરાંત તેમ કરવા માટે છે. એ રીતે જેઓ કોઇ સારા અને ઉમદા ઉદ્દેશને પણ અઘટિત હદ સુધી અનુસરતા હોય તેમને આપણે ઠપકો આપીએ છીએ, જેમકે, ઉદાહરણ તરીકે, જેઓ માન માટે અતિશય ચિન્તા રાખતા હોય, કે બાલકોને માટે, કે માબાપને માટે, તેમને: કારણકે આ પણ ઉમદા ઉદ્દેશો છે, અને તેમને માટે દરકાર રાખવાની ખાતર માણસો વખણાય છે, છતાં તેમાં પણ માણસ ઘટે તે કરતાં અતિ દૂર જઇ શકે, જો તે નિઓ-

બીની માફક દેવોની સાથે પણ લડે તો, અથવા સેટીરસની માફક કરે તો, જેને પોતાના પિતા તરફના સ્નેહને માટે "પિતૃવત્સલ"નું ઉપનામ મળેલું--કારણકે તે પોતાનો સ્નેહ મૂર્ખતાની હદ સુધી લઇ ગયેલો એમ દેખાયેલું.

ત્યારે, આ બાબતોમાં, દર્શાવેલા કારણને લીધે, દુર્ગુણ અથવા દુષ્ટતા માટે કશો અવકાશ નથી, એટલે કે આ બધા ઉદ્દેશો સ્વતઃ ઇષ્ટ છે, જોકે તેમાં અતિશયતા સ્તુતિપાત્ર નથી, અને પરિહરવા યોગ્ય છે.

એજ પ્રમાણે આ બાબતોમાં ખરી રીતે જેને અનિગ્રહ કહેવાય તેને માટે અવકાશ નથી (કારણકે અનિગ્રહ માત્ર પરિહરવા યોગ્ય નથી, પણ ખરેખર દોષપાત્ર છે), છતાં માનસિક સ્થિતિના સરખાપણાને લીધે અહીં આપણે અનિગ્રહ શબ્દ વિશેષણ સાથે વાપરીએ છીએ, જેમકે "આમાં કે તેમાં અનિગ્રહી," જેવી રીતે આપણે કોઇ માણસને "ખરાબ વૈદ્ય" કે "ખરાબ નટ" કહીએ છીએ, કે જેને આપણે સાદી રીતે અથવા વિશેષવાચક શબ્દ વગર ખરાબ કહીએ નહીં, તેવી રીતે. ત્યારે, જેમ એ પાછલી બાબતમાં ખરાબપણું અથવા દુર્ગુણ એ શબ્દ સાદી રીતે નહીં પણ અમુક વિશેષવાચક શબ્દની સાથે વપરાય છે, કારણકે એ ગુણોમાંનો દરેક સૂક્ષ્મ રીતે જોતાં દુર્ગુણ નથી પણ ફક્ત દુર્ગુણને મળતો છે, તેમ આ બાબતમાં પણ એ સ્પષ્ટ છે કે, તેને જ આપણે ખરી રીતે અનિગ્રહ (અથવા નિગ્રહ) સમજવો જોઇએ, કે જે સંયમ અને વિષયાસક્તિને જે બાબતો સાથે નિસબત છે તેમાં પ્રગટ થાય છે, અને જે ક્રોધના સમ્બન્ધમાં પ્રગટ થાય છે તે માત્ર અલંકારમાં તેવો કહેવાય છે; અને તેટલા માટે આપણે માણસને જેમ "માનમાં" અથવા "લાભમાં" તેમ "ક્રોધમાં અનિગ્રહી" કહીએ છીએ, અને એ રીતે વિશેષવાચક શબ્દ ઉમેરીએ છીએ.

## ૫. પાશવ અથવા વ્યાધિગ્રસ્ત કામનાઓના સમ્બન્ધમાં અનિગ્રહ સમ્બન્ધી.

હવે, કેટલીક વસ્તુઓ કુદરતી રીતે આનન્દદાયક હોય છે (જેમાંની કેટલીક સ્વતઃ આનન્દદાયક હોય છે, અને બીજી અમુક વર્ગોનાં પ્રાણીઓ અથવા મનુષ્યોને આનન્દદાયક હોય છે, બીજી વસ્તુઓ, જોકે કુદરતી રીતે

આનન્દદાયક હોતી નથી, તોપણ (૧) અવયવોની ઇજાઓ દ્વારા, અથવા (૨) મહાવરા દ્વારા, અથવા (૩) મૂળથી ખરાબ સ્વભાવ દ્વારા આનન્દદાયક થઈ પડે છે; અને આ વસ્તુઓના ત્રણ વર્ગોમાંના દરેકમાં અમુક સમરૂપ લક્ષણ પ્રગટ થાય છે.

ઉદાહરણ તરીકે [પ્રથમ (૩) લેતાં], પેલાં પાશવ લક્ષણો, જેવાં કે સ્ત્રીના રૂપમાં પેલી રાક્ષસી કે જે ગર્ભવતી સ્ત્રીઓને છેદીને ગર્ભ ખાઇ જતી કહેવાય છે, અથવા તે માણસો કે જેઓ કાળા સમુદ્રની આસપાસની કેટલીક જંગલી જાતોને માટે કહેવાય છે તેમ કાચું માંસ અથવા મનુષ્યનું માંસ ખાવામાં આનન્દ લે છે, અથવા એકબીજાને ખાવા માટે પોતાનાં બાળકો આપવામાં; અથવા ફૅલેરિસ માટે કહેવાય છે તેવી વસ્તુઓમાં.

ત્યારે આ જેને આપણે પાશવ સ્વભાવો કહીએ છીએ તે છે [જે (૩)માં આવે છે]: પણ બીજા દાખલાઓમાં સ્વભાવ દરદ અથવા ઉન્માદથી ઉત્પન્ન થાય છે; ઉદાહરણ તરીકે, પેલો માણસ કે જે પોતાની માને મારીને ખાઇ ગયેલો, અને પેલો બીજો કે જેણે પોતાના એક સોબતી ગુલામનું કલેજું ખાધેલું [અને આ (૧) માં આવે છે].

બીજી ટેવો કાંતો વ્યાધિગ્રસ્ત સ્થિતિનાં ચિહ્નો અથવા મહાવરાનું પરિણામ હોય છે [અને તેથી કાંતો (૧)માં અથવા (૨)માં આવે છે]; ઉ. ત. વાળ તોડી નાખવા, અથવા નખ ખાવા, અથવા અંગારા અને માટી ખાવાં, અથવા કુદરત વિરુદ્ધના દુર્ગુણનું આચરણ; કારણકે આ ટેવો કોઇ વાર કુદરતથી પડે છે, કોઇવાર મહાવરાથી, જેમકે બચપણથી ખરાબ રીતે ઉછર્યાં હોય તેવાં માણસોમાં.

જ્યારે જ્યારે કુદરત આ વિકૃત ટેવોનું કારણ હોય છે, ત્યારે કોઇ પણ માણસ ત્યાં અનિગ્રહ શબ્દ વાપરવાનો વિચાર કરશે નહીં, જેમ જાતિની ઉત્પત્તિની ક્રિયામાં ભાગ લેવા માટે સ્ત્રીઓને આપણે અનિગ્રહી કહેતા નથી તેમ; એજ રીતે વારંવાર ક્રિયા કરીને જેઓ વિકૃત સ્થિતિમાં આવી ગયા હોય તેમને પણ એ શબ્દ આપણે લાગુ પાડવો જોઇએ નહીં.

ત્યારે, આ પ્રકારની ટેવો દુર્ગુણના ચક્રની બહાર છે, જેમ પાશવ

લક્ષણ બહાર છે તેમ; પણ જ્યારે આ આવેગોવાળો માણસ તેમને જીતે છે, અથવા તેમનાથી જિતાય છે, ત્યારે એ ખરી રીતે (નિગ્રહ અથવા) અનિ-ગ્રહ કહેવાય નહીં, પણ માત્ર અલંકારની રીતે, જેમ જે માણસ પોતાના ક્રોધી આવેગોના સમ્બન્ધમાં આ પ્રમાણે વર્તે છે તે ખરી રીતે અનિગ્રહી કહેવાય નહીં તેમ. કારણકે મૂર્ખતા, અને ભીરુતા, અને વિષયાસક્તિ, અને ખરાબ મિજાજ પણ જ્યારે અમુક હદથી આગળ જાય, ત્યારે કાંતો પાશવ અથવા વિકૃત છે. કોઇ માણસનો કુદરતથી એવો બાંધો હોય, કે તે કોઇ પણ વસ્તુથી ડરે, ઉંદર બોલતાં પણ ભય પામે, તો તેની ભીરુતા પાશવ (અમાનુષી) છે; પણ જે માણસ નોળિયાથી ડરતો તેના સુવિદિત દાખલામાં વ્યાધિ કારણ હતું. અને વિચારરહિત માણસોમાં જેઓ કુદરતથી વિચાર-શક્તિરહિત છે, અને માત્ર પોતાની ઇન્દ્રિયોથી જીવે છે, તેઓ પાશવ કહેવાય, જેમકે દૂરના જંગલીઓની કેટલીક જાતો, અને જેમનામાં દરદ (ઉ. ત. અપસ્માર) અથવા ઉન્માદ કારણ હોય તેઓ વિકૃત રીતે વિચારરહિત કહેવાય.

વળી, કોઇ માણસને વખત પર આવો કોઇ આવેગ આવી જાય, અને છતાં તે તેને અધીન ન થાય, જેમકે, ઉદાહરણ તરીકે, ફેલેરિસને કોઇ પ્રસંગે બાળકનું માંસ ખાવાની, અથવા કુદરત વિરુદ્ધ દુર્વાસના પૂરી પાડવાની ઇચ્છા થઇ હોય, અને છતાં તેણે પોતાના મનને કાબૂમાં રાખ્યું હોય; અને, વળી, આવો આવેગ આવે એટલુંજ નહીં, પણ માણસને તે પરવશ કરે, એ સુદ્ધાં શક્ય છે.

ત્યારે, છેવટે: જેમ દુર્ગુણની બાબતમાં એક માનુષી દુર્ગુણ છે, જે માત્ર દુર્ગુણ કહેવાય છે, અને બીજી જાત વિશેષણ લગાડીને "પાશવ" અથવા "વિકૃત દુર્ગુણ" (સાદી રીતે દુર્ગુણ નહીં) કહેવાય છે, તેમ એ પણ સ્પષ્ટ છે કે એક પ્રકારનો અનિગ્રહ એવો છે કે જે પાશવ કહેવાય છે, અને બીજો એવો કે જે વિકૃત અનિગ્રહ કહેવાય છે, કે જેને માનુષી વિષ-યાસક્તિ સાથે એક વર્ગમાં મૂકી શકાય.

આ પ્રમાણે આપણે બતાવ્યું કે ખરા અનિગ્રહ અને નિગ્રહને માત્ર તે વસ્તુઓની–સાથે નિસબત છે, કે જેની સાથે વિષયાસક્તિ અને સંયમને

પણ નિસબત છે, અને બીજી બાબતોમાં એક પ્રકારનો અનિગ્રહ છે, કે જેને એ નામ ફક્ત અલંકારમાં અને કંઇક વિશેષવાચક શબ્દની સાથે લગાડવામાં આવે છે.

**૬. કામ કરતાં ક્રોધમાં અનિગ્રહને ઓછો દોષ અપાય છે.**

આપણે વિચારવાની બીજી બાબત એ છે કે, ક્રોધમાં અનિગ્રહ એ કામનામાં અનિગ્રહના કરતાં ઓછો અપયશકારક છે.

ક્રોધી આવેશો વિવેકશક્તિ જે કહે છે તે કંઇક સાંભળતા જણાય છે, પણ ખોટી રીતે સાંભળતા, જેમ કોઇ ઉતાવળિયો નોકર તમે બોલતા હો તે પૂરૂં સાંભળ્યા વગર ચાલવા માંડે, અને તેથી પોતાના કામમાં ભૂલ કરે તેની માફક, અથવા કોઇ કૂતરો કે જે કંઇક અવાજ સાંભળતાં તરત ભસવા માંડે, અને આવનાર કોઇ મિત્ર છે કે કેમ તે જાણવાને થોભે નહીં તેની માફક. એજ પ્રમાણે આપણા ક્રોધી આવેશો પોતાના સ્વભાવની ગરમી અને ઉતાવળમાં, કંઇક સાંભળતાં પણ વિવેક શું ફરમાવે છે તે ન સાંભળતાં, વૈર લેવાને ત્વરા કરે છે. કારણકે જ્યારે વિવેક અથવા કલ્પના કંઇ અપમાન અથવા તોછડાઇ ઝાહેર કરે છે, ત્યારે ક્રોધી આવેશ જાણે કે એમ અનુમાન કરે છે, કે તેના કર્તાને દુશ્મન તરીકે ગણવાનો છે, અને તરત ઉકળી ઉઠે છે; બીજી તરફ, જો વિવેક કે ઇન્દ્રિય એટલું માત્ર ઝાહેર કરે કે "આ આનન્દદાયક છે," તો કામના તરત તે ભોગવવા ધસે છે. આ પ્રમાણે ક્રોધ કંઇ અંશે વિવેકને અધીન રહે છે, પણ કામના રહેતી નથી. તેટલા માટે કામના વધારે અપયશકારક છે; કારણકે જે ક્રોધમાં અનિગ્રહી છે તે કોઇક રીતે વિવેકને તાબે થાય છે, પણ બીજો વિવેકને બદલે કામનાને તાબે થાય છે.

વળી, જ્યારે આવેગો કુદરતી હોય છે, ત્યારે તેમને અનુસરવું એ વધારે ક્ષમ્ય છે (કારણકે આપણી કામનાઓના સમ્બન્ધમાં પણ, જ્યારે તે સૌ માણસોને સાધારણ હોય, ત્યારે તેમને અનુસરવું એ વધારે ક્ષમ્ય છે, અને જેમ તેઓ વધારે સાધારણ હોય તેમ વધારે ક્ષમ્ય); પણ ક્રોધ અને ખરાબ મિજાજ એ અતિશય અને અનાવશ્યક આનન્દો માટેની ઇચ્છાના

કરતાં વધારે કુદરતી છે, જેમ આપણે પોતાના બાપને મારવા માટે દરગુઝર માગનાર માણુસની વાતમાં જોઇએ છીએ. તેણે કહેલું " આ પોતાના બાપને મારતો, અને એ બાપ તેના બાપને, અને આ મારો દીકરો મોટો થશે ત્યારે મને મારશે; કારણકે એ સંસ્કાર કુટુંબમાં છે." અને એક બીજા માણસની વાત પણ ચાલે છે કે જેને તેના દીકરાએ ઘરમાંથી ઘસડી બહાર આણેલો, અને બારણે અટકવા કહેલું, કારણકે તેણે પોતાના બાપને ત્યાં સુધી ઘસડેલો, પણ ત્યાંથી આગળ નહીં.

વળી, માણસનું હેતુપૂર્વક દ્વેષ તરફ જેમ વધારે વલણ હોય, તેમ તે વધારે અન્યાયી છે. હવે, ગરમ મિજાજના માણસને હેતુપૂર્વક દ્વેષ હોતો નથી, તેમ ક્રોધનો સ્વભાવ આડકતરો નથી, પણ તે ખુલ્લી રીતે પોતાને પ્રગટ કરે છે. પણ કામનાને માટે આપણે તે કહી શકીએ કે જે કવિઓ એફ્રોડાઇટીને માટે કહે છે: " સાઇપ્રસની કપટ-વણતી દીકરી, " અથવા હોમર તેની " ભરતકામવાળી મેખલા "ને માટે કહે છે તે,

" જેની મોહની ડાહ્યાઓની વિવેકશક્તિને પણ ચોરે છે."

ત્યારે જો આ અનિગ્રહ વધારે અન્યાય્ય હોય, તો તે ક્રોધમાં અનિ-ગ્રહના કરતાં વધારે અપયશકારક છે, અને તેને સાદી રીતે અનિગ્રહ અને એક પ્રકારનો દુર્ગુણ કહેવો જોઇએ.

વળી, જ્યારે માણુસ કંઇ ઉપદ્રવ કરે છે, ત્યારે તે કરવામાં તેને દુઃખ લાગતું નથી, પણ ઉલટો આનન્દ લાગે છે, અને જે ક્રોધમાં કર્મ કરે છે તેને કર્મ કરતાં હમેશાં દુઃખ થાય છે. ત્યારે, જો જે કર્મોથી સૌથી વધારે ન્યાય્ય રીસ ચડે તે વધારે અન્યાય્ય હોય, તો એ ફલિત થાય છે કે કામનામાં અનિગ્રહ વધારે અન્યાય્ય છે (ક્રોધમાં અનિગ્રહના કરતાં); કારણકે આવો ઉપદ્રવ કદાપિ ક્રોધમાં કરાતો નથી.

આ પ્રમાણે એ સ્પષ્ટ છે કે કામનામાં અનિગ્રહ એ ક્રોધમાં અનિગ્રહના કરતાં વધારે અપયશકારક છે, અને ખરા અનિગ્રહ તથા નિગ્રહને શારીરિક કામનાઓ અને આનન્દોની સાથે નિસબત છે.

પણ હવે આ શારીરિક કામનાઓ અને આનન્દોમાં શા ભેદો છે તે આપણે જોઇએ.

આપણે શરૂઆતમાં કહ્યું હતું તેમ, તેમાંનાં કેટલાંક પ્રકાર અને કોટિમાં માનુષી અને કુદરતી છે; બીજાં પાશવ સ્વભાવનાં ચિહ્નો છે; અને વળી બીજાં અવયવની ઇજા અથવા દરદનાં પરિણામ છે.

હવે, આમાંનાં પહેલાંની સાથેજ સંયમ અને વિષયાસક્તિને નિસબત છે: અને આ કારણથી આપણે પશુઓને સંયમી કે વિષયાસક્ત કહેતા નથી, સિવાય કે જો પ્રાણીઓનો એક આખો વર્ગ આપણને એવો મળી આવે, કે જે બીજાંઓથી ખાસ વિષયાસક્તિ, અને કામચાર અને ભૂખાળવાપણામાં જૂદો પડતો હોય, તો તેને અલંકારમાં કહી શકાય; કારણકે તેઓ જે કરે છે તેમાં કશો આશય કે ચોકસ ગણના હોતાં નથી, પણ તેઓ દિવાના માણસોની માફક અસ્વાભાવિક સ્થિતિમાં હોય છે.

પાશવતા દુર્ગુણ કરતાં ઓછી ભયંકર પણ વધારે ત્રાસદાયક છે; કારણ કે જે માણસ માત્ર માનુષી રીતે દુર્ગુણી હોય તેની માફક ઉમદા ભાગ અહીં બગડેલો હોતો નથી, પણ બિલકુલ અવર્તમાન હોય છે. એટલે એમાં વધારે ખરાબ કોણ એમ પૂછવું, એ સજીવ વસ્તુઓને નિર્જીવની સાથે સરખાવવાની બરાબર છે; જેનામાં ઉત્પાદક મૂલતત્ત્વ ન હોય તેની ખરાબી હમેશાં ઓછી હાનિકારક હોય છે; અને વિવેક (જે પાશવ માણસમાં નથી હોતો) તે અહીં ઉત્પાદક મૂલતત્ત્વ છે. (એટલે આની સરખામણી કરવી, એ અન્યાયને અન્યાયી માણસની જોડે સરખાવવા જેવું છે: દરેક તેની પોતાની રીતે વધારે ખરાબ છે.) કારણકે ખરાબ માણસ એક પશુના કરતાં દશ હજાર ગણું વધારે નુકસાન કરી શકે.

**૭. અનિગ્રહ આનન્દને આધીન થાય છે, નરમપણું કષ્ટને. અનિગ્રહના બે પ્રકારો, એક ઉતાવળિયો અને બીજો નિર્બળ.**

સ્પર્શ અને સ્વાદના આનન્દો અને કષ્ટો, અને તેને સમરૂપ ઇચ્છાઓ અને અભાવો, કે જેને આપણે અગાઉ વિષયાસક્તિ અને સંયમના ક્ષેત્ર તરીકે બતાવેલ છે, તેમના સમ્બન્ધમાં એવો સ્વભાવ હોવો શક્ય છે કે,

ઘણાખરા લોકો જેની સામે થઇ શકે તેવાં પ્રલોભનોને તાબે થવાય, અથવા એવો કે ઘણાખરા લોકો જેને તાબે થાય છે તેવાં પ્રલોભનોની સામે થવાય. જ્યારે તે આનન્દોની બાબતમાં પ્રગટ થાય છે, ત્યારે આ લક્ષણોમાંનું આગલું અનિગ્રહી કહેવાય છે અને પાછલું નિગ્રહી; જ્યારે તે કષ્ટોની બાબતમાં પ્રગટ થાય છે ત્યારે આગલું નરમ અને પાછલું કઠણ કહેવાય છે. ઘણાખરા માણસોનું લક્ષણ આ બેની વચ્ચે રહે છે, અને કદાચ વધારે ખરાબ તરફ ઢળે છે.

પણ કેટલાક આનન્દો આવશ્યક છે અને બીજાઓ નથી તેથી, તથા આવશ્યક આનન્દો અમુક પરિમાણમાંજ આવશ્યક છે, પણ બહુ મોટા અથવા બહુ ન્હાના પરિમાણમાં આવશ્યક નથી તેથી, તથા કામનાઓ અને કષ્ટોને માટે પણ એમજ છે તેથી, જે માણસ યોગ્ય આનન્દોની હદથી બહારના આનન્દોને શોધે છે, અથવા કોઈ પણ આનન્દોને અતિશયતા સુધી અનુસરે છે, તે વિષયાસક્ત કહેવાય છે, જો તે તેમને હેતુપૂર્વક આશયથી અને તેમની પોતાની ખાતર અનુસરતો હોય, અને તેમાંથી ફલિત થતાં કોઇ પરિણામની ખાતર ન અનુસરતો હોય તો; કારણકે આવો માણસ પશ્ચાત્તાપ માટે અપાત્ર હોવો જોઇએ–તેટલા માટે સુધરી ન શકે તેવો; કારણકે જેને કશો પશ્ચાતાપ થતો નથી તે સુધરી ન શકે તેવો છે. તેનાથી સામેની સીમા ઉપર તે માણસ છે, કે જે મધ્યમથી નીચે રહે છે (કારણકે જે મધ્યમ પાળે છે તે સંયમી છે). જે માણસ ક્ષણભર વિવશ થઇ જવાના કારણથી નહીં પણ નિશ્ચિત આશયથી શારીરિક કષ્ટોને પરિહરે છે, તેનું પણ એ પ્રમાણે સમજવું.

પણ જેઓ નિશ્ચિત આશય વગર આ પ્રમાણે વર્તે છે તેઓ કાંતો આનન્દ મેળવવાને અથવા ઇચ્છાના કષ્ટથી દૂર રહેવાને તેમ કરે છે, અને તેટલા માટે આપણે તેમનો એકબીજાથી ભેદ કરવો જોઇએ.

પણ સૌ કબૂલ કરશે કે જે માણસ ઇચ્છા વગર અથવા માત્ર સાધારણ ઇચ્છાથી કંઇક અપયશકારક કરે છે તે જે પ્રબળ ઇચ્છાથી કરે તેના કરતાં વધારે ખરાબ છે; અને કોઇ બીજાને ઠંડે પેટે મારે તે જે ગુસ્સામાં

આવીને મારે તેના કરતાં વધારે ખરાબ છે; કારણકે જો તે આવેશમાં આવે તો શું કરે ? તેટલા માટે, વિષયાસક્ત માણસ અનિગ્રહી કરતાં વધારે ખરાબ છે.

ત્યારે, ઉપરનાં લક્ષણોમાં આપણે નરમપણું અને વિષયાસક્તિ—એનો ભેદ કરવો જોઇએ.

નિગ્રહી લક્ષણ અનિગ્રહીથી વિરુદ્ધ છે, અને કઠણ લક્ષણ નરમથી; કારણકે કઠણપણું સૂચવે છે કે તમે સહન કરો છો, અને નિગ્રહ સૂચવે છે કે તમે વશ કરો છો, અને જેમ હારથી બચવું એ જીત મેળવવાથી ભિન્ન છે, તેમ સહન કરવું એ વશ કરવાથી ભિન્ન છે; એટલે નિગ્રહ કઠણપણા કરતાં બહેતર છે.

પણ ઘણાખરા માણસો જેની સામે થઇ શકે છે અને થાય છે, તેમાં જે ઢળી જાય છે તે નરમ અને વિલાસી છે ( કારણકે વિલાસ પણ એક પ્રકારનું નરમપણું છે ),—તે પ્રકારનો માણસ કે જે પોતાના જબ્ભાને ઉચકી લેવાનો પ્રયાસ કરવા કરતાં તેને ધૂળમાં રોળાવા દે છે; જે માંદાના જેવું વર્તન કરે છે, અને છતાં પોતાને હેરાન ધારતો નથી, જોકે જેનું તે અનુકરણ કરે છે તે હેરાન માણસ છે.

એજ પ્રમાણે નિગ્રહ અને અનિગ્રહમાં. જો કોઇ માણસ તીવ્ર અને અતિશય આનન્દોને અથવા કષ્ટોને અધીન થાય, તો આપણે વિસ્મિત થતા નથી, પણ જો તેણે **થી**ઓડેકટીસના નાટકમાં સર્પે કરડેલા ફાઇલોકટેટીસની માફક, અથવા કાર્કિનસના **એ**લોપીમાં કર્કીઓનની માફક, અથવા જે લોકોથી હસવું અટકાવવા જતાં જોરથી અવાજ નિકળી જાય છે, જેમ ઝેનોફેન્ટસને થયેલું, તેમની માફક સામે યત્ન કર્યો હોય, તો તેને ક્ષમા આપવાને પણ તત્પર રહીએ છીએ. છતાં ઘણાખરા માણસો જેની સામે થવાને શક્તિમાન હોય છે, તેને જો કોઇ માણસ અધીન થાય, અને સામે ટકી ન શકે, તો આપણે વિસ્મિત થઇએ છીએ, તેમ થવાનું કારણ વારસામાં ઉતરેલો સ્વભાવ અથવા કંઇ વ્યાધિ હોય તે સિવાય ( ઉ. ત. સ્કિથિયન

રાજાઓમાં નરમપણું વારસામાં ઉતરે છે, અને ઓરત સ્વાભાવિક રીતે મરદ કરતાં વધારે નરમ હોય છે ).

જે માણસ ગમ્મતમાં તલ્લીન રહે છે તે સાધારણ રીતે વિષયાસક્ત ગણાય છે, પણ વસ્તુતાએ તે નરમ છે; કારણકે ગમ્મત વિનોદ છે, કારણ કે તે મહેનતમાંથી વિરામ છે; અને જેઓ અતિ વિનોદ કરે છે તેઓમાં ગમ્મતમાં તલ્લીન થયેલા માણસોનો સમાવેશ થાય છે.

અનિગ્રહના બે પ્રકાર છે, ઉતાવળિયો અને નિર્બળ. કેટલાક માણસો તુલના કરે છે, પણ આવેશની અસરથી તુલનાના પરિણામ પ્રમાણે વર્તી શકતા નથી; બીજાઓ તુલના કરતા નથી માટે આવેશને વશ થાય છે; કારણકે જેમ તમને જેણે ગલી કરી હોય તેને તરત ગલી કરવાનું સહેલું નથી, તેમ એવા લોકો થાય છે, કે જેઓ જ્યારે આવનાર વસ્તુને દેખે છે, અને ચેતી જઇને પોતાને તથા પોતાના વિવેકને જાગ્રત કરે છે, ત્યારે આવેગ આનન્દદાયક કે કષ્ટદાયક હોય તેની સામે થઇ શકે છે. ચંચલ સંવેદનશક્તિના અથવા શોકાકુલ સ્વભાવના માણસો ઉતાવળા પ્રકારના અનિગ્રહને સૌથી વધારે પાત્ર હોય છે; આવા માણસો વિવેકનો અવાજ સાંભળવાને રાહ જોતા નથી, કારણકે આગલાઓની બાબતમાં અસરોની ત્વરાથી અને પાછલાઓની બાબતમાં તેમની તીવ્રતાથી તેઓ કલ્પનાને અનુસરવાને પાત્ર છે.

## ૮. અનિગ્રહની દુર્ગુણ અને સદ્ગુણની સાથે સરખામણી.

વળી, આપણે કહ્યું તેમ, વિષયાસક્ત માણસને પશ્ચાત્તાપ થતો નથી, કારણકે તે પોતાના નિશ્ચિત આશયને વળગી રહે છે; પણ અનિગ્રહી માણસ હમેશાં પશ્ચાત્તાપ કરવાને પાત્ર છે. એટલે સ્થિતિ આપણે અગાઉ જે મુસ્કેલીઓ ગણાવી હતી તેમાંની એકમાં બતાવ્યા પ્રમાણે નથી, પણ આગલો સુધરી ન શકે તેવો અને પાછલો સુધરી શકે તેવો છે. કારણકે પૂરો ખીલેલો દુર્ગુણ (વિષયાસક્તિ) જલોદર અથવા ક્ષયના વ્યાધિઓ જેવો દેખાય છે, અનિગ્રહ અપસ્માર જેવો; કારણકે આગલો સ્થાયી અને પાછલો કોઇ કોઇ વાર થતું ખરાબપણું છે.

ખરે, આપણે સામાન્ય રીતે કહી શકીએ કે અનિગ્રહ દુર્ગુણથી જાતિમાં ભિન્ન છે; કારણકે દુર્ગુણી માણસ પોતાનાં કર્મોનો સ્વભાવ જાણતો નથી, પણ અનિગ્રહી માણસ જાણે છે.

પણ આ અનિગ્રહી માણસોમાં, જેઓ ક્ષણભર પોતાનો વિવેક ખોઇ બેસે છે તેઓ, જેમનો વિવેક રહે છે પણ જેઓ તેનું ઉલ્લંઘન કરે છે, તેમના જેવા ખરાબ નથી; કારણકે એ પાછલા થોડા આવેગને અધીન થાય છે, અને આગલાની માફક તુલના વગર કર્મ કરે છે એમ કહી શકાય નહીં. કારણકે અનિગ્રહી માણસ તેના જેવો છે, કે જે ત્વરાથી અને થોડા મદ્યથી મત્ત થાય છે, એટલે કે ઘણાખરા માણસોને જોઇએ તે કરતાં થોડા મદ્યથી.

આપણે જોયું કે અનિગ્રહ દુર્ગુણ નથી, પણ કદાચ આપણે કહી શકીએ કે તે એક રીતે દુર્ગુણ છે. ભેદ એ છે કે દુર્ગુણી માણસ નિશ્ચિત આશયપૂર્વક કામ કરે છે, અને અનિગ્રહી માણસ તેથી વિરુદ્ધ. પણ આ ભેદ છતાં તેમનાં કર્મો સરખાં છે; જેમ ડેમોડોકસે માઇલીસિયનો સામે કહેલું તેમ, " માઇલીસિયનો મૂરખ નથી, પણ તેઓ મૂરખ માફક વર્તે છે." એટલે અનિગ્રહી માણસ અન્યાયી નથી, પણ અન્યાય્ય રીતે વર્તશે.

અનિગ્રહી માણસનું એ લક્ષણ છે કે તે જે શારીરિક આનન્દો પરિમિતતાની મર્યાદાની પાર છે, અને વિવેકથી વિરુદ્ધ છે, તેમને તેમના સારાપણાની ખાતરી થયા વગર અનુસરે છે; પણ વિષયાસક્ત માણસને એવી ખાતરી હોય છે કે આ વસ્તુઓ સારી છે, કારણકે તેમને અનુસરવાનું તેનું લક્ષણ છે: એટલે આગલાને સહેલાઇથી બહેતર સ્થિતિમાં લાવી શકાય, પાછલાને નહીં. કારણકે સદ્‌ગુણ મૂલતત્ત્વને સુરક્ષિત રાખે છે, પણ દુર્ગુણ તેનો નાશ કરે છે; પણ વર્તનની બાબતોમાં હેતુ ( ઉદ્દેશ અથવા અન્તિમ કારણ ) એ કર્મનું મૂલતત્ત્વ ( પ્રારમ્ભક અથવા શક્તિકારણ ) છે, અને જે સ્થાન ગણિતમાં વ્યાખ્યાઓનું છે, તે અહીં તેનું છે. ગણિતમાં કંઇ પણ અનુમાન અથવા પ્રતિપાદન આપણને આ મૂલતત્ત્વો અથવા શરૂઆતનાં સ્થાનો સમ્બન્ધી શિક્ષણ આપી શકે નહીં; તેમ અહીં કર્મના મૂલતત્ત્વ સમ્બન્ધી સાચા અભિપ્રાયો રાખતાં આપણને જે શીખવે છે તે વિચારશક્તિ.

નહીં પણ સદ્દગુણ છે, પછી તે કુદરતી હોય કે કેળવણીથી પ્રાપ્ત થયેલ હોય. ત્યારે આ લક્ષણનો માણસ સંયમી છે, અને એથી વિરુદ્ધ લક્ષણનો વિષયાસક્ત છે.

પણ એવા લોકોનો એક વર્ગ છે કે જે થોડી વાર આવેશથી પોતાની શુદ્ધ બુદ્ધિ ખોઇ બેસે છે, અને આવેશથી એટલા શાસિત થાય છે કે વિવેક પ્રમાણે વર્તતા નથી, છતાં એટલા બધા નહીં કે આ પ્રકારના આનન્દોને મર્યાદા વગર અનુસરવા જોઇએ એમ માનવાનો તેમને સ્વભાવ પડી ગયો હોય. આ લોકો અનિગ્રહી છે, કે જેઓ વિષયાસક્તો કરતાં સારા છે, અને છેક ખરાબ નથી; કારણકે આપણા સ્વભાવનો શ્રેષ્ઠ ભાગ, સદ્દર્તનનું મૂલતત્ત્વ, હજી તેમનામાં વર્તમાન હોય છે.

આમનાથી વિરુદ્ધ એક બીજા વર્ગના લોકો છે, કે જેઓ પોતાના નિશ્ચયોને વળગી રહે છે, અને જેઓ આવેશથી તો પોતાની શુદ્ધ બુદ્ધિ ખોઇ બેસતા નથીજ. એટલે આ પરથી એ સ્પષ્ટ છે કે આ પાછલું લક્ષણનું એક સારૂં રૂપ છે; અને આગલું સારૂં નથી.

## ૯. નિગ્રહ અને અનિગ્રહ એ એક નિશ્ચયને પાળવા અને તોડવાથી અભિન્ન નથી.

હવે, નિગ્રહી કોણ કહેવાય ? જે ગમે તે પ્રકારના વિચાર અને ગમે તે પ્રકારના આશયને વળગી રહે તે, કે જે સાચા આશયને વળગી રહે તે ? અને અનિગ્રહી કોણ કહેવાય ? જે ગમે તે પ્રકારના આશય અને ગમે તે પ્રકારના વિચારને છોડી દે તે, કે જે સાચા વિચાર અને આશયને છોડી દે તે ?–આ મુશ્કેલી આપણે અગાઉ બતાવી ગયા છીએ. શું એમ નથી કે જોકે "અકસ્માતથી" પ્રકાર ગમે તે હોઇ શકે, તોપણ "તત્ત્વમાં" તો સાચા વિચારને અને સાચા આશયનેજ એક વળગી રહે છે, અને બીજો છોડી દે છે ? કારણકે જો તમે **અ**ને **બ**ની ખાતર પસન્દ કરો અથવા અનુસરો, તો તમે "તત્ત્વમાં" **બ**ને અનુસરો છો અને પસન્દ કરો છો, પણ **અ**ને માત્ર "અકસ્માતથી." પણ "તત્ત્વમાં" એટલે "નિરપેક્ષ રીતે" અથવા "સાદી રીતે;" તેથી આપણે કહી શકીએ કે જેને એક વળગી

રહે છે અને બીજો છોડી દે છે, તે જોકે અમુક અર્થમાં ગમે તે પ્રકારનો અભિપ્રાય હોઇ શકે, છતાં નિરપેક્ષ રીતે અથવા સાદી રીતે એ સાચો અભિપ્રાય હોય છે.

પણ એક બીજા વર્ગના લોકો એવા હોય છે કે જે પોતાના અભિપ્રાયોને વળગી રહેવાને પાત્ર છે (એટલે કે જેમને આપણે હઠીલા અથવા દુરાગ્રહી કહીએ છીએ તેઓ), કારણકે કોઇ સમજાવે એ તેમને પસન્દ હોતું નથી, અને તેઓ સહેલાઇથી પોતાનું મન ફેરવી શકતા નથી. આ લોકો નિગ્રહીને કંઇક મળતા છે, જેમ ઉડાઉ ઉદારને અને અતિ સાહસિક હિમ્મતવાનને મળતા છે તેમ, પણ ઘણી બાબતોમાં તેઓ ભિન્ન હોય છે. કારણકે આવેશ અથવા કામનાની પ્રેરણા પ્રમાણે પોતાનું મન ફેરવવાનું નિગ્રહી માણુસ નાપસન્દ કરે છે; છતાં પ્રસંગોપાત્ત વિવેકને અધીન થવાને તો તે તૈયાર હોય છે: પણ હઠીલો માણુસ ખાસ કરીને વિવેકનેજ સાંભળવા ચાહતો નથી, જોકે તેને ઘણી વાર આવેશ થઇ આવે છે, અને પોતાના આનન્દોથી તે દોરાય છે.

મતાગ્રહીઓ, અજ્ઞાનો અને જડો બધા હઠીલા હોય છે—મતાગ્રહીઓ આનન્દ અને કષ્ટના હેતુઓને લીધે; કારણકે તેઓ અમુક દલીલ સામે ટકી શકે ત્યારે વિજયના અનુભવથી હરખાય છે, અને જો તેઓનો અભિપ્રાય રદ કરેલા સરકારી ફરમાનની માફક નિષ્ફળ નીવડે તો દુઃખી થાય છે. તેટલા માટે તેઓ નિગ્રહી માણુસના કરતાં અનિગ્રહીને વધારે મળતા આવે છે.

કેટલીક વાર લોકો અનિગ્રહ સિવાય બીજી કોઇ વસ્તુથી પણ પોતાના નિશ્ચયોનો ત્યાગ કરે છે, જેમકે, ઉદાહરણ તરીકે, સોફોક્લીઝના ફાઇલોકટેટીસમાં નીઓપટોલીમસે કરેલું. બેશક એમ કહી શકાય કે નિશ્ચયનો ત્યાગ કરવામાં આનન્દ તેનો હેતુ હતો: પણ એ આનન્દ ઉમદા હતો; કારણકે સત્ય તેની દૃષ્ટિમાં સુંદર હતું, પણ યુલીસિસે તેને અસત્ય વાપરવા સમજાવ્યો હતો. કારણકે જે આનન્દના હેતુથી કર્મ કરે છે તે કંઇ હમેશાં કાંતો વિષયાસક્ત, અથવા નિર્માલ્ય, અથવા અનિગ્રહી હોતો નથી, પણ જ્યારે નીચ આનન્દ તેનો હેતુ હોય ત્યારેજ.

વળી, એવા પણ લોકો છે કે જેમનું લક્ષણ શરીરના આનન્દોમાં અતિશય ઓછો રસ લેવાનું છે, અને જેઓ આ દિશામાં વિવેકથી દૂર જાય છે, તેથી જેઓ આની અને અનિગ્રહીની વચ્ચે આવે છે તેઓ નિગ્રહી છે. કારણકે જ્યારે અનિગ્રહી માણસ અતિશયતાને લીધે વિવેકથી વિમાર્ગે જાય છે, અને આ લોકો ન્યૂનતાને લીધે, ત્યારે નિગ્રહી માણસ સ્થિર રહે છે, અને એક કે બીજીને લીધે ચલિત થતો નથી.

પણ જો નિગ્રહ સારી વસ્તુ હોય, તો જે લક્ષણો તેથી વિરુદ્ધ છે, તે ખરાબ હોવાં જોઇએ, અને વસ્તુતાએ તેઓ છે પણ તેવાંજ; માત્ર, બીજું અંત્ય જવલ્લેજ અને થોડાજ દાખલાઓમાં મળી આવે છે, તેટલા માટે અનિગ્રહજ નિગ્રહથી વિરુદ્ધ ગણાય છે, જેમ વિષયાસક્તિ એકજ સંયમથી વિરુદ્ધ ગણાય છે તેમ.

આપણે ઘણી વાર અલંકારમાં શબ્દો લગાડીએ છીએ; અને તેથી અલંકારમાં આપણે સંયમી માણસના નિગ્રહ સંબંધી બોલીએ છીએ; કારણ કે નિગ્રહી માણસ અને સંયમી માણસ બન્નેનો એ સ્વભાવ છે કે શારીરિક આનન્દોની ખાતર વિવેક વિરુદ્ધ કદાપિ કશું કરવું નહીં; પણ આગલાને ખરાબ ઇચ્છાઓ હોય છે, પાછલાને નથી હોતી, અને પાછલો જ્યારે એવા સ્વભાવનો છે કે વિવેકથી વિરુદ્ધ વર્તવામાં તેને કશો રસ લાગે નહીં, ત્યારે આગલો એવા સ્વભાવનો છે કે તેને રસ લાગે છે, પણ એવી વસ્તુઓથી તે શાસિત થતો નથી.

અનિગ્રહી અને વિષયાસક્ત પણ પરસ્પર મળતા છે, જોકે તેઓ ભિન્ન ભિન્ન છેઃ બન્ને શારીરિક આનન્દોને અનુસરે છે, પણ પાછલો તેને સિદ્ધાન્તપૂર્વક અનુસરે છે, અને આગલો નહીં.

## ૧૦. દક્ષતા નહીં, પણ હુશિયારી અનિગ્રહની સાથે હોઇ શકે.

એકજ માણસને એક સાથે દક્ષ અને અનિગ્રહી થવું અશક્ય છે; કારણકે આપણે બતાવ્યું છે કે માણસ નીતિમાં સારો થયા વગર દક્ષ થઇ શકતો નથી.

વળી, માણસ જાણતો હોય તેટલા માત્રથી તે દક્ષ થતો નથી—તે જ્ઞાન

પ્રમાણે વર્તવાને પણ પાત્ર હોવો જોઇએ; પણ અનિગ્રહી માણસ પોતાના જ્ઞાન પ્રમાણે વર્તવાને પાત્ર હોતો નથી (જોકે જે માણસ સાધનોની ગણના કરવામાં હુશિયાર હોય, તેને અનિગ્રહી થતાં અટકાવનાર કશું નથી; અને તેથી લોકો કોઇ વાર તેવા માણસને દક્ષ અને છતાં અનિગ્રહી ધારે છે, કારણકે આગળ સમજાવ્યું છે તે રીતે આ હુશિયારી દક્ષતાની સાથે સમ્બદ્ધ છે, એક બુદ્ધિની શક્તિ તરીકે તે દક્ષતાને મળતી આવે છે, પણ આશયના અભાવને લીધે જૂદી પડે છે): તેમ જે માણસ જાણે છે અને હમણાં પોતાના જ્ઞાનનો ઉપયોગ કરે છે તેની માફક તે ખરેખર જાણતો નથી, પણ કોઇ ઊંઘી ગયેલો અથવા ઉન્મત્ત થયેલો માણસ જે રીતે જાણે તે રીતે માત્ર જાણે છે.

તે ઐચ્છિક રીતે વર્તે છે (કારણકે એક રીતે તે પોતે શું કરે છે અને શા ઉદ્દેશથી કરે છે તે જાણે છે), અને છતાં ખરાબ નથી; કારણકે તેનો આશય સારો છે; એટલે તે માત્ર અર્ધો ખરાબ છે. વળી, અનિગ્રહી માણસો અન્યાયી હોતા નથી—કેટલાએક તુલનાપૂર્વક કરેલા નિશ્ચયોથી ચલિત થવાને પાત્ર હોય છે, બીજાઓ શોકાકુલ સ્વભાવના હોય છે અને બિલકુલ તુલના કર્યા વગર કર્મ કરવાને પાત્ર હોય છે. ત્યારે અનિગ્રહી માણસ એક રાજ્યની સાથે સરખાવી શકાય, કે જે હમેશાં ઉત્તમ ફરમાનો કાઢે છે, અને જેના કાયદા સારા છે, પણ તેમનો અમલ કદાપિ થતો નથી; જેમ એનેક્સેન્ડ્રાઇડીઝ પરિહાસમાં કહે છે—

"આમ તે રાજ્યની ઇચ્છા હતી, કે જેને કાયદાની કશી દરકાર નથી."

એથી ઉલટું નઠારા માણસને તે રાજ્યની સાથે સરખાવી શકાય, કે જે કાયદાનો અમલ કરે છે, પણ જેના કાયદા ખરાબ છે.

અનિગ્રહ અને નિગ્રહ બન્ને માણસોનાં સાધારણ લક્ષણ કરતાં કંઇક અન્ય સૂચવે છે; કારણકે એક ઘણાખરા માણસો હોઇ શકે તે કરતાં વધારે દૃઢ છે, અને બીજો ઓછો.

અનિગ્રહના જૂદા જૂદા પ્રકારોમાં, જે માણસ નિશ્ચયો કરે છે પણ તેમને પાળી શકતો નથી તેના કરતાં શોકાકુલ સ્વભાવનો અનિગ્રહ વધારે

સુધરી શકે તેવો છે, અને જે કુદરતી અશક્તિમાંથી પ્રભવે છે તેના કરતાં જે મહાવરાથી પ્રભવે છે તેઃ પ્રકૃતિ ફેરવવાના કરતાં ટેવ ફેરવવાનું વધારે સહેલું છે, કારણકે ટેવ બદલવી કઠણ હોવાનું કારણજ એ છે કે તે એક પ્રકારની બીજી પ્રકૃતિ છે, જેમ યુએનસ કહે છે—

"તમારી ઇચ્છા હોય તેમ માણસોને લાંબા વખત સુધી કેળવો, અને આખરે એ તેમની પ્રકૃતિ થઇ જશે."

હવે આપણે નિગ્રહ તથા અનિગ્રહ, અને કઠણપણું તથા કોમળપણું, એમનો સ્વભાવ તથા લક્ષણનાં આ રૂપોનો પરસ્પર શો સમ્બન્ધ છે તે વિચારી ગયા.

## અધ્યાયો ૧૧–૧૪. આનન્દ સમ્બન્ધી.

### ૧૧. હવે આપણે આનન્દનું વિવેચન કરવું જોઇએ. તે સમ્બન્ધી અભિપ્રાયો.

આનન્દ અને કષ્ટનો વિચાર પણ રાજનીતિના ફિલસુફના પ્રદેશમાં આવે છે, કારણકે તેને એ ઉદ્દેશ રચવાનો છે કે જેને અનુસરીને આપણે દરેક વસ્તુને સારી અથવા ખરાબ કહીએ છીએ.

વળી, આ એક એવો વિષય છે કે જેને ચર્ચવાને આપણે બંધાયલા છીએ; કારણકે આપણે કહ્યું છે કે નીતિ સમ્બન્ધી સદ્‌ગુણ તથા દુર્ગુણને આનન્દો અને કષ્ટોની સાથે નિસબત છે, અને ઘણાખરા લોકો કહે છે કે સુખમાં આનન્દનો સમાવેશ થાય છે.

હવે, (૧) કેટલાક લોકો ધારે છે કે કોઇ પણ આનન્દ સારો નથી, નહીં તત્ત્વમાં કે નહીં અકસ્માતથી, કારણકે હિત અને આનન્દ એ બે ભિન્ન વસ્તુઓ છે; (૨) બીજાઓ ધારે છે કે જોકે કેટલાક આનન્દો સારા છે, તોપણ ઘણાખરા ખરાબ છે; (૩) વળી બીજાઓ ધારે છે કે જો કે બધા આનન્દો સારા હોય, તોપણ સર્વોપરિ હિત આનન્દ હોઇ શકે એ અશક્ય છે.

(૧) એવી દલીલ કરવામાં આવે છે કે આનન્દ હિત હોઇ શકે નહીં, (અ) કારણકે આનન્દ માત્ર એક કુદરતી સ્થિતિમાં અનુભૂત થતી

સંક્રાન્તિ છે, પણ અમુક સંક્રાન્તિ અથવા ક્રિયા હમેશાં ઉદ્દેશથી જાતિમાં ભિન્ન હોય છે, ઉ. ત. બાંધવાની ક્રિયા ઘરથી જાતિમાં ભિન્ન છે; (બ) કારણકે સંયમી માણસ આનન્દોને પરિહરે છે; (ક) કારણકે દક્ષ માણસ આનન્દદાયકને નહીં પણ કષ્ટરહિતને અનુસરે છે; (ડ) કારણકે આનન્દો વિચારને અટકાવે છે, અને તે તેમની તીવ્રતાના પ્રમાણમાં (ઉદાહરણ તરીકે સ્ત્રીપુરુષના આનન્દો: તેમાં રોકાયેલ કોઇ પણ માણસ બિલકુલ વિચાર કરી શકે નહીં); (ચ) કારણકે આનન્દની કોઇ કલા નથી, અને છતાં દરેક સારી વસ્તુને તેના ઉત્પાદનમાં નિયુક્ત થયેલી કોઇક કલા હોય છે; (છ) કારણકે આનન્દને બાળકો અને પશુઓ અનુસરે છે.

(૨) એવી દલીલ કરવામાં આવે છે કે બધા આનન્દો સારા નથી, કારણકે કેટલાક નીચ અને અપયશકારક છે, અને હાનિકારક પણ; કારણ કે કેટલીક આનન્દદાયક વસ્તુઓ અનારોગ્ય કરનારી છે.

(૩) એવી દલીલ કરવામાં આવે છે કે આનન્દ એ સર્વોપરિ હિત નથી, કારણકે તે કોઇ ઉદ્દેશ નથી, પણ એક ક્રિયા અથવા સંક્રાન્તિ છે.—આ ત્યારે એ વિષય ઉપરના પ્રચલિત વિચારો છે એમ આપણે ગણીએ.

### ૧૨. આનન્દના સારાપણાની સામેની દલીલોના જવાબ. હિત અથવા સારૂં અને આનન્દદાયક એ શબ્દોની અસ્પષ્ટતા. આનન્દ કોઇ સંક્રાન્તિ નથી, પણ અપ્રતિહત પ્રવૃત્તિ છે.

પણ આ દલીલો આનન્દ એ હિત નથી, કે સર્વોપરિ હિત નથી, એમ સિદ્ધ કરતી નથી, તે નીચે પ્રમાણે બતાવી શકાય.

પ્રથમ, "હિત" બે અર્થમાં વપરાય છે ("સ્વતઃ હિત" અને "અપેક્ષાએ હિત"), તેથી સ્વભાવો અને શક્તિઓ બે અર્થમાં સારાં કહેવાશે, તેમ જ ગતિઓ અને ક્રિયાઓ પણ: અને જ્યારે તેઓ ખરાબ કહેવાય છે, ત્યારે આનો કોઇ વાર એવો અર્થ થાય છે કે તેઓ સ્વતઃ ખરાબ છે, જોકે અમુક માણસોને માટે તેઓ ખરાબ નહીં પણ ઇષ્ટ હોય; કોઇ વાર એવો કે અમુક માણસોને માટે પણ તેઓ ઇષ્ટ નથી, માત્ર પ્રસંગોપાત્ત અને થોડા વખતને માટે ઇષ્ટ, જોકે સ્વતઃ અનિષ્ટ, અને તેમાંથી

કોઇક તો આનન્દો પણ નથી, જોકે તેઓ તેમ દેખાય છેઃ અર્થાત્ જેમાં કષ્ટ આવે છે અને જે દવા તરીકે વાપરવામાં આવે છે તે, જેમકે બિમાર માણસો માટે.

બીજું, હિત શબ્દ આપણી પ્રવૃત્તિઓ અને શક્તિઓ બન્નેને લગાડી શકાય છે, તેથી જે પ્રવૃત્તિઓ આપણને આપણી કુદરતી શક્તિઓ ( અથવા સ્થિતિ ) માં પાછી લાવે છે, તેઓ અકસ્માતથી આનન્દદાયક છે.

પણ પ્રાણી તરીકેની કામનાઓના સન્તોષમાં જે પ્રવૃત્તિ કરે છે તે આપણી શક્તિઓ અથવા સ્વભાવનો તે ભાગ નથી, કે જેને જરૂર છે, પણ તે ભાગ કે જે સ્વાભાવિક સ્થિતિમાં છે; કારણકે એવા આનન્દો છે, કે જેમાં પ્રથમ કંઇ દુઃખ અથવા કામના થતાં નથી, જેવા કે ફિલસુફીના અભ્યાસના, કે જેમાં આપણા સ્વભાવને કશી ખામી કે જરૂરનો અનુભવ થતો નથી.

આનું એ હકીકતથી સમર્થન થાય છે કે જ્યારે આપણી કુદરતી જરૂરો તૃપ્ત થતી હોય છે, ત્યારે જે વસ્તુઓમાં આપણને રસ લાગે છે તે અને જ્યારે તે ક્રિયા પૂરી થાય છે ત્યારે જેમાં રસ લાગે છે તે બન્ને એક નથી; જ્યારે જરૂર તૃપ્ત થાય છે, ત્યારે આપણે જે વસ્તુઓ સ્વતઃ આનન્દદાયક હોય છે તેમાં રસ લઇએ છીએ, પણ જ્યારે તે તૃપ્ત થતી હોય છે ત્યારે તેથી વિરુદ્ધ વસ્તુઓમાં; કારણકે ત્યારે આપણને તીખી અને તમતમી વસ્તુઓ ગમે છે, જેમાંની કોઇ સ્વાભાવિક રીતે આનન્દદાયક અથવા સ્વતઃ આનન્દદાયક નથી. ત્યારે આ વસ્તુઓ જે આનન્દો આપે છે તે ખરા આનન્દો નથી; કારણકે આનન્દો તેમને ઉત્પન્ન કરતી વસ્તુઓની માફક પરસ્પર સમ્બદ્ધ છે.

વળી, કેટલાક કહે છે તેમ એ કંઇ અવશ્ય ફલિત થતું નથી કે, જેમ ઉદ્દેશ તરફની ક્રિયા અથવા સંક્રાન્તિ કરતાં ઉદ્દેશ બહેતર છે, તેમ કોઇક બીજી વસ્તુ આનન્દ કરતાં બહેતર છે; કારણકે આનન્દ એ કંઇ સંક્રાન્તિ નથી, તેમ તે કંઇ હમેશાં સંક્રાન્તિને સૂચવતો પણ નથી; પણ તે એક પ્રવૃત્તિ ( અથવા શક્તિનો ઉપયોગ ) છે, અને પોતેજ ઉદ્દેશ છે; ઉપરાન્ત, અમુક વસ્તુ બન·

વામાં નહીં પણ અમુક વસ્તુ કરવામાં આપણને આનન્દ લાગે છેઃ અને છેલ્લે, ઉદ્દેશ કંઇ હમેશાં ક્રિયા અથવા સંક્રાન્તિથી ભિન્ન હોતો નથી, પણ જ્યારે કોઇ વસ્તુ પોતાના સ્વભાવની પૂર્ણતામાં અણાતી હોય છે, ત્યારેજ તેમ હોય છે.

આ કારણને લીધે એમ કહેવું ઉચિત નથી કે આનન્દ એ અનુભવમાં આવતી સંક્રાન્તિ છે, પણ એમ કે જે શક્તિઓ પોતાની કુદરતી સ્થિતિમાં છે તેમની તે પ્રવૃત્તિ છે, અને " અનુભવમાં આવતી " ને બદલે "અપ્રતિહત" એમ ફેરવવું જોઇએ.

કેટલાક લોકો ખરે એમ ધારે છે કે આનન્દ એ એક સંક્રાન્તિ છે, કારણકે તે પૂર્ણ અર્થમાં હિત છે, અને તેઓ એવું માને છે કે શક્તિની પ્રવૃત્તિ એ એક સંક્રાન્તિ છે, પણ વસ્તુતાએ એ કંઇક ભિન્ન વસ્તુ છે.

પણ એમ કહેવું કે, કેટલીક આનન્દદાયક વસ્તુઓ અનારોગ્યજનક છે, તે માટે આનન્દો ખરાબ છે, એ એમ કહેવાની બરાબર છે કે આરોગ્ય ખરાબ છે, કારણકે કેટલીક આરોગ્યજનક વસ્તુઓ નાણાં પેદા કરવા માટે ખરાબ છે. આ બાબતમાં બન્ને ખરાબ છે, પણ તેથી તે ખરાબ થાય છે એમ નથી : ફિલસુફીનો અભ્યાસ પણ કોઇ વાર આરોગ્યને હાનિકારક છે.

આનન્દ વિચારવામાં પ્રતિરોધ કરે છે એ સમ્બન્ધમાં, હકીકત એ છે કે દક્ષતા કે બીજી કોઇ પણ શક્તિ તેની પ્રવૃત્તિને ઘટિત આનન્દથી પ્રતિરુદ્ધ થતી નથી, પણ બીજા આનન્દોથી થાય છે; અભ્યાસથી અને શીખવાથી મળતા આનન્દને લીધે આપણે વધારે અભ્યાસ કરીએ છીએ અને શીખીએ છીએ.

કોઇ પણ આનન્દના ઉત્પાદનમાં નિયુક્ત કોઇ કલા નથી, એ સ્વાભાવિકજ છે; કારણકે કલા કદાપિ કોઇ પ્રવૃત્તિને ઉત્પન્ન કરતી નથી, પણ માત્ર તેને શક્ય કરે છેઃ છતાં ખુશબો અને રસોઇ બનાવવાની કલાઓ ઘણુંખરૂં આનન્દની કલાઓ ગણાય છે.

સંયમી માણસ આનન્દને પરિહરે છે, દક્ષ માણસ કષ્ટરહિત જીવનને શોધે છે, અને બાલકો તથા પશુઓ આનન્દને અનુસરે છે, એ દલીલોનો પણ એજ રીતે જવાબ આપી શકાય, એટલે કે નીચે પ્રમાણે—

આપણે સમજાવી ચૂક્યા છીએ કે કયા અર્થમાં બધા આનન્દો સ્વતઃ સારા કહેવાય, અને કયા અર્થમાં નહીં, તેથી હવે એટલુંજ કહેવાની જરૂર રહે છે, કે અમુક પ્રકારના આનન્દોને પશુઓ તથા બાલકો અનુસરે છે, અને તેને લગતાં કષ્ટોમાંથી મોક્ષને દક્ષ માણસ શોધે છે, એટલે કે તે આનન્દો, કે જેમાં કામના અને કષ્ટનો સમાવેશ થાય છે, અર્થાત્ શારીરિક આનન્દો ( કારણકે આ તેવા છે), અને તેમાં અતિશયતા, કે જેને નિશ્ચયપૂર્વક અનુસરનાર વિષયાસક્ત થાય છે. ત્યારે આ આનન્દો સંયમી માણસ પરિહરે છે; પણ તેને તેના પોતાના આનન્દો છે.

## ૧૩. આનન્દ હિત છે, અને જે આનન્દ સર્વોપરિ પ્રવૃત્તિમાં સમાય છે તે હિત છે. બધા સ્વીકારે છે કે સુખ આનન્દદાયક છે. શારીરિક આનન્દો એકલાજ આનન્દો નથી.

પણ બધા કબૂલ કરે છે કે કષ્ટ એક ખરાબ વસ્તુ અને અનિષ્ટ છે; કંઇક સ્વતઃ ખરાબ, અને કંઇક પ્રવૃત્તિમાં કોઇ રીતે પ્રાતરોધ કરે છે તેથી ખરાબ. પણ જે અનિષ્ટ છે, તેથી જે અનિષ્ટતા અને ખરાબપણાની બાબતમાં વિરુદ્ધ છે, તે સારૂં છે. એટલે એ ફલિત થાય છે કે આનન્દ એ એક સારી વસ્તુ છે, અને આ દલીલની સામે જે વધારે સમાન અને ઓછાથી વિરુદ્ધ છે તેની સરખામણીથી સ્પુસિપ્પસ જે વાંધો લાવે છે તે ટકી શકતો નથી; કારણકે કોઇ એમ નહીં કહે કે આનન્દ એ તત્ત્વતઃ ખરાબ વસ્તુ છે.

વળી, જોકે કેટલાક પ્રકારના આનન્દો ખરાબ હોય, તોપણ કોઇક પ્રકારનો આનન્દ સર્વોપરિ હિત ન હોય, એમ હોવાનું કશું કારણ નથી, જેમ કેટલાક પ્રકારનાં જ્ઞાન ખરાબ છે, તોપણ કોઇક પ્રકારનું જ્ઞાન સર્વોપરિ હિત ન હોવાનું કશું કારણ નથી તેમ. ખરે, કદાચ આપણે એટલે સુધી કહેવું જોઇએ કે, દરેક વડાયેલી શક્તિની અપ્રતિહત પ્રવૃત્તિ થઇ શકે છે, તેથી એ ફલિત થાય છે કે સુખ આ બધી શક્તિઓની કે આમાંથી કોઇ એકની પ્રવૃત્તિ હોય, તોપણ એ પ્રવૃત્તિ જ્યારે અપ્રતિહત હોય ત્યારે અવશ્ય સૌથી વધારે ઇષ્ટ હોવી જોઇએ: પણ શક્તિની અપ્રતિહત પ્રવૃત્તિ એ આનન્દ

છે: એટલે જોકે ઘણાખરા આનન્દો સ્વતઃ ખરાબ નીવડે તોપણ અમુક પ્રકારનો આનન્દ સર્વોપરિ હિત થશે.

અને આ કારણથી બધા માણસો ધારે છે કે સુખી જીવન આનન્દદાયક છે, અને સુખમાં આનન્દનો સમાવેશ થાય છે; અને એ ધારણા યોગ્ય છે; કારણકે શક્તિની કોઇ પણ પ્રવૃત્તિ જો પ્રતિહત થાય તો પૂર્ણ નથી, પણ સુખને આપણે પૂર્ણ વસ્તુઓમાં ગણીએ છીએ; અને તેથી જો સુખી થવું હોય તો માણસને શરીરનાં હિતો અને બાહ્ય હિતો અને સારૂં નસીબ હોવાં જોઇએ, કે જેથી કરીને તેની શક્તિઓની પ્રવૃત્તિ પ્રતિહત ન થાય. અને જેઓ એમ કહે છે કે, જોકે માણસને રીબાવવા આવે, અને તે આફતોમાં ડુબેલો હોય, તોપણ જો તે સારો હોય તો સુખી છે, તેઓ પોતે જાણતા હોય કે નહીં પણ અર્થ વગરની વાત કરે છે.

નસીબ એ એક આવસ્યક સરત છે, તેટલા માટે કેટલાક લોકો સારૂં નસીબ એજ સુખ છે એમ ધારે છે; પણ તે ખરૂં જોતાં તેમ નથી, કારણ કે સારૂં નસીબ પોતે જો અતિશય હોય તો પ્રતિબન્ધ થઇ પડે છે, અને ત્યારે, કદાચ, સારૂં નસીબ કહેવાય પણ નહીં; કારણકે સારા નસીબની વ્યાખ્યા સુખ સાથેના તેના સમ્બન્ધથી જ થઇ શકે.

વળી, બધાં પ્રાણીઓ અને મનુષ્યો આનન્દને અનુસરે છે, એ હકીકત સૂચવે છે કે કોઇક રીતે તે સર્વોપરિ હિત છે:

"ઘણા લોકો જે વચન બોલે છે તે કદાપિ છેક નિષ્ફળ નીવડતું નથી." પણ જેમ માણસનો સ્વભાવ અને તેની શક્તિઓનો શ્રેષ્ઠ વિકાસ એ સૌને માટે એક નથી અને એક ગણાતાં પણ નથી, તેમ જે આનન્દને માણસો અનુસરે છે તે પણ હમેશાં એક હોતો નથી, જોકે બધા આનન્દને અનુસરે છે તોપણ. છતાં, કદાચ, તેઓ પોતે જે આનન્દને અનુસરે છે એમ ધારે છે, અને કહે છે, તે કરતાં જૂદા આનન્દને તેઓ વસ્તુતાએ અનુસરે છે—એવા આનન્દને કે જે સૌને માટે એકજ છે. કારણકે સૌમાં કુદરતથી અમુક દૈવી અંશ મૂકાયેલો છે.

પણ શારીરિક આનન્દો આનન્દ નામના એકલા હકદાર ગણાય છે,

કારણકે તે સૌથી વધારે વાર પ્રાપ્ત થાય છે, અને બધા તેમાં ભાગ લે છે; એટલે માણસો પોતે આ આનન્દોનેજ જાણતા હોવાથી એજ આનન્દો છે એમ ધારી બેસે છે.

પણ એ સ્પષ્ટ છે કે આનન્દ–એટલે કે શક્તિઓની અપ્રતિહત પ્રવૃત્તિ–હિત હોય તે સિવાય, આપણે એમ કહી શકીએ નહીં કે સુખી માણસ આનન્દદાયક જીવન ગાળે છે; કારણકે એ જો હિત ન હોય તો તેને તેની શી જરૂર? ખરે, ત્યારે તો એ કષ્ટમય જીવન પણ ગાળી શકે: કારણકે આનન્દ જો ખરાબ કે સારો ન હોય, તો કષ્ટ પણ ખરાબ કે સારૂં નથી; એટલે શા માટે તેણે તે પરિહરવું જોઇએ? એટલે, સારા માણસની શક્તિઓની પ્રવૃત્તિ વધારે આનન્દદાયક હોય તે સિવાય તેનું જીવન બીજાના કરતાં વધારે આનન્દદાયક થશે નહીં.

## ૧૪. શારીરિક આનન્દો સમ્બન્ધી, અને જે કુદરતથી આનન્દદાયક છે તથા જે અકસ્માતથી છે તેમની વચ્ચે ભેદ.

જેઓ એમ કહે છે કે, જોકે કેટલાક આનન્દો બહુ ઇષ્ટ છે–અર્થાત્ ઉમદા આનન્દો–તોપણ શરીરના આનન્દો, કે જેની સાથે વિષયાસક્તને નિસબત છે, તે ઇષ્ટ નથી, તેમણે આ શરીરના આનન્દોનો સ્વભાવ વિચારવો જોઇએ. (જો તેઓ ખરાબ હોય તો) એથી વિરુદ્ધનાં કષ્ટો શા માટે ખરાબ છે? કારણકે ખરાબનું વિરુદ્ધ તો સારૂં છે. શું આપણે એમ કહેશું કે જે અર્થમાં જે ખરાબ નથી તે સારૂં છે તે અર્થમાં "આવશ્યક" આનન્દો સારા છે? કે તેઓ અમુક હદ સુધી સારા છે?

જે શક્તિઓ અને ગતિઓ અથવા પ્રવૃત્તિઓમાં જે સારૂં છે તેથી આગળ અતિશયતા શક્ય નથી, તેમાં અતિશય આનન્દ શક્ય નથી; પણ જેમાં અતિશયતા શક્ય છે તેમાં અતિશય આનન્દ પણ શક્ય છે. હવે, શારીરિક હિતોમાં અતિશયતા શક્ય છે, અને ખરાબ માણસ આ અતિશયતાને અનુસરે છે તે કારણથી ખરાબ છે, આવશ્યક આનન્દોને તે અનુસરે છે તે કારણ માત્રથી નહીં; કારણકે માણસો ખાવામાં, પીવામાં, અને સ્ત્રી સમાગમમાં કંઇક આનન્દ હમેશાં લે છે, પણ હમેશાં ઘટે તે રીતે લેતા

નથી. પણ કષ્ટની બાબતમાં એથી ઉલટું બને છે: ખરાબ માણસ માત્ર કષ્ટની અતિશયતાને નહીં પણ સામાન્યત: કષ્ટનેજ પરિહરે છે; (જે કષ્ટ ખરાબ છે એ નિર્દેશથી પ્રતિકૂલ નથી,) કારણકે જે માણસ અતિશય આનન્દને અનુસરે છે તે સિવાય કોઇને અતિશય આનન્દથી જે સામેનું છે તે કષ્ટદાયક નથી.

પણ આપણે માત્ર સત્ય કહેવાનું નથી, પણ ભૂલનું કારણ સુદ્ધાં કહેવાનું છે; કારણકે એથી પ્રતીતિ કરવામાં મદદ મળે છે, જેમ જ્યારે કોઇક વસ્તુ આપણને એવી બતાવવામાં આવે કે જે સ્વાભાવિક રીતે જે ખરૂં નથી તેને ખરૂં દેખાડે, ત્યારે આપણે સત્ય માનવાને વધારે તત્પર થઇએ છીએ તેમ. અને તેથી આપણે કહેવું જોઇએ કે શારીરિક આનન્દો વધારે ઇષ્ટ દેખાય છે તેનું કારણ શું છે.

ત્યારે, પ્રથમ, માણસો અતિશય આનન્દને અને સામાન્યત: શારીરિક આનન્દને અનુસરે છે, તે એટલા માટે કે તે કષ્ટને દૂર કરવાને શક્તિમાન છે, અને જે માટે તે ઉપાય ગણાય છે તે કષ્ટ અતિશય હોય છે. પણ આ ઉપાયો તીવ્ર લાગણી ઉત્પન્ન કરે છે, અને તેટલા માટે અનુસરાય છે, કારણકે તેઓ સામેના કષ્ટથી પ્રબલ વૈલક્ષણ્યમાં દેખાય છે.

(આનન્દ સારો ગણાતો નથી તેનાં કારણો આપણે અગાઉ કહ્યું છે તે પ્રમાણે બે છે: (૧) કેટલાક આનન્દો ખરાબ સ્વભાવના પ્રકાશક હોય છે, કે જે સ્વભાવ કાંતો પશુઓની માફક જન્મથી ખરાબ હોય છે, અથવા ખરાબ માણસોની માફક ટેવથી ખરાબ હોય છે: (૨) ઉપાય તરીકે વપરાતા આનન્દો જરૂરને સૂચવે છે; અને (કુદરતી) સ્થિતિમાં હોવું એ સ્થિતિ તરફની સંક્રાન્તિમાં હોવાના કરતાં બહેતર છે; પણ આ આનન્દો આપણામાં અમુક જરૂર પૂરી પડતી હોય તેટલો વખતજ અનુભવાય છે, અને તેટલા માટે તેઓ માત્ર અકસ્માતથી સારા છે.)

વળી, જે લોકો બીજા આનન્દોમાં રસ લેવાને અશક્ત હોય છે તેઓ આ આનન્દોને તેમની તીવ્રતાની ખાતર અનુસરે છે; જેમકે આપણે હેતુપૂર્વક માણસોને તરસ્યા થતા જોઇએ છીએ. તેઓ જે આનન્દોને અનુસરે

છે તે જ્યારે નિર્દોષ હોય છે, ત્યારે આપણે તેમને ઠપકો આપતા નથી (જોકે જ્યારે તેઓ હાનિકારક હોય છે, ત્યારે તેમનું અનુસરણ ખરાબ છે); કારણકે તેમને ઉપભોગનાં બીજાં સાધનો હોતાં નથી, અને ઉદાસીન સ્થિતિ ઘણાને તેમના સ્વભાવને લીધે કષ્ટદાયક થાય છેઃ કારણકે પ્રાકૃતિક શાસ્ત્ર આપણને શીખવે છે તેમ દરેક પ્રાણી હમેશાં મહેનત કર્યા કરે છે, અને જોવું તથા સાંભળવું એ મહેનત તથા કષ્ટ છે, માત્ર કહેણી પ્રમાણે આપણે બધા તેને ટેવાઇ ગયા છીએ. અને આ પ્રમાણે જુવાનીમાં માણસો ઉન્મત્તતાને મળતી સ્થિતિમાં હોય છે, કારણકે તેઓ વધતા હોય છે, અને જુવાની આનન્દદાયક છે. પણ શોકાકુલ સ્વભાવના માણસોને પોતાનું ત્રાજવું સરખું કરવા માટે હમેશાં કંઇક જરૂર લાગ્યા કરે છે; કારણકે તેમના વિલક્ષણ સ્વભાવને લીધે તેમનાં શરીરો હમેશાં તેમને સતાવ્યા કરે છે, અને હમેશાં તેઓ તીવ્ર ઇચ્છાની સ્થિતિમાં રહે છે. પણ કષ્ટ કાં તો સામેના આનન્દથી અથવા કોઇ પણ પૂરતે અંશે પ્રબલ હોય તે આનન્દથી દૂર થાય છે; અને આ કારણથી આવા માણસો વિષયાસક્ત અને નિર્માલ્ય બને છે.

પણ જે આનન્દોમાં પહેલાં કષ્ટ થતું નથી તેમાં અતિશયતા શક્ય હોતી નથી. આ આનન્દો જે વસ્તુઓ માત્ર અકસ્માતથી નહીં પણ સ્વાભાવિક રીતે આનન્દદાયક હોય છે, તેમાંથી પ્રભવે છે. હું તે વસ્તુઓને આકસ્મિક રીતે આનન્દદાયક કહું છું કે જેમની અસર પરાવર્તનની હોય, કારણકે શરીરનો જે ભાગ નીરોગી હોય તે કોઇ રીતે પ્રવૃત્તિ કરે તે વગર પરાવર્તન થઇ શકતું નથી, અને તેથી પરાવર્તન પોતે આનન્દદાયક લાગે છે; પણ તે વસ્તુઓને હું સ્વાભાવિક રીતે આનન્દદાયક કહું છું કે જે નીરોગી શરીરની પ્રવૃત્તિને ઉત્તેજિત કરે છે.

પણ કોઇ વસ્તુ આપણને અવિચ્છિન્ન આનન્દ આપ્યા કરી શકે નહીં, કારણકે આપણો સ્વભાવ અમિશ્ર નથી, પણ તેની અંદર એક બીજું તત્ત્વ છે કે જે આપણને મરણશીલ બનાવે છે; એટલે કે જો એક તત્ત્વ કોઇ રીતે પ્રવૃત્તિમાન હોય, તો તે બીજા તત્ત્વના સ્વભાવથી વિરુદ્ધ છે, પણ જ્યારે બન્ને તત્ત્વો સમતોલનમાં હોય છે, ત્યારે આપણે જે કરીએ

છીએ તે કષ્ટદાયક કે આનન્દદાયક કશું લાગતું નથી; કારણકે જો અમિશ્ર સ્વભાવની કોઇ વ્યક્તિ હોય, તો એકની એક પ્રવૃત્તિ તેને હમેશાં સૌથી વધારે આનન્દદાયક થાય. અને આ કારણથી પ્રભુ હમેશાં એક અમિશ્ર આનન્દ અનુભવે છે; કારણકે ગતિની પ્રવૃત્તિ ઉપરાંત ગતિ સિવાયની પણ પ્રવૃત્તિ હોય છે, અને વિરામ ગતિના કરતાં વધારે સાચો આનન્દ આપી શકે છે. પણ ફેરફાર એ *કવિ કહે છે તેમ "બધી વસ્તુઓમાં સર્વથી મધુર" છે, કારણકે આપણામાં કંઇક ખરાબપણું છે: કારણકે જેમ ખરાબ માણસ ખાસ કરીને ફરવાને પાત્ર છે, તેમ ખરાબ સ્વભાવને ફેરફારની જરૂર છે; કારણકે તે અમિશ્ર કે સારો હોતો નથી.

હવે આપણે નિગ્રહ તથા અનિગ્રહ, અને આનન્દ તથા કષ્ટ વિચારી રહ્યા, અને દરેક શું છે, અને કેવી રીતે કોઇક સારાં અને કોઇક ખરાબ છે, તે પણ આપણે સમજાવ્યું. એટલે મિત્રતા વિચારવાની બાકી રહે છે.



# પ્રકરણ ૮.

## મિત્રતા અથવા સ્નેહ.

### ૧. મિત્રતાના ઉપયોગો. તે સમ્બન્ધી અભિપ્રાયના ભેદો.

પાછળ જે લખી ગયા તે પછી મિત્રતા સંમ્બન્ધી વિવેચન સ્વાભાવિક રીતે આવવું જોઇએ, કારણકે તે એક પ્રકારનો સદ્‌ગુણ છે, અથવા કંઇ નહીં તો સદ્‌ગુણને સૂચિત કરે છે, અને વળી આપણા જીવનને પરમ આવશ્યક છે. કારણકે બીજી બધી સારી વસ્તુઓ હોય, તોપણ કોઇ માણુસ મિત્રો વગર જીવવાની દરકાર કરશે નહીં. ખરે, માણુસ જ્યારે તવંગર હોય, અને તેની પાસે શક્તિ અને અધિકાર હોય, ત્યારે તેને મિત્રોની જરૂર સૌથી વધારે લાગે છે; કારણકે જો તેને ઉપકાર કરવા માટે કશો પ્રસંગ ન હોય, કે જે ઉપકાર સૌથી વધારે વાર અને સૌથી વધારે સ્તુત્ય રીતે મિત્રો ઉપરજ કરવામાં આવે છે, તો તેના ઉદયનો ઉપયોગ પણ શો ? અથવા મિત્રો વગર તેની પદવી શી રીતે ટકાવી અને સુરક્ષિત રાખી શકાય ? કારણકે જેમ તે વધારે મોટી તેમ તે વધારે જોખમમાં હોય છે. વળી, નિર્ધનતા અને બીજી બધી આફતોમાં આપણે આપણા મિત્રોનેજ વિશ્રામસ્થાન ગણીએ છીએ. આપણે જુવાન હોઇએ ત્યારે ભૂલમાંથી બચાવવાને આપણને મિત્રોની જરૂર છે, આપણે વૃદ્ધ થઇએ ત્યારે પરિચર્યા માટે અને જે યોજનાઓ પૂરી કરવાનું આપણામાં બળ રહ્યું ન હોય તે પૂરી કરવાને, અને જીવનના વિકાસમાં હોઇએ ત્યારે ઉમદા કાર્યોમાં આપણને મદદ કરવાને—"બે સાથે" (જેમ હોમર કહે છે તેમ); કારણકે આ પ્રમાણે આપણે વિચારમાં અને કર્મમાં વધારે શક્તિમાન થઇએ છીએ.

સ્નેહ બાળકો તરફ માતાપિતામાં કુદરતથી રોપાયેલ દેખાય છે, અને બાળકોમાં માતાપિતા તરફ, અને તે માણુસોમાંજ નહીં, પણ પક્ષીઓમાં અને ઘણાંખરાં પ્રાણીઓમાં પણ; અને ખાસ કરીને માણુસોમાં, એક ઓલાદની વ્યક્તિઓમાં એકબીજા તરફ—જે કારણથી જેઓ પોતાના 'મનુષ્યબન્ધુ-

ઓને ચાહે છે તેમને આપણે વખાણીએ છીએ. અને જ્યારે કોઇ મુસાફરી કરે છે, ત્યારે તે જોઇ શકે કે માણસ કેવો હમેશાં માણસનો સમ્બન્ધી અને તેને વહાલો છે.

વળી, એમ દેખાય છે કે મિત્રતાનો બન્ધ રાજ્યોને પણ સંયુક્ત રાખે છે, અને કાયદા બાંધનારાઓ ન્યાય કરતાં પણ તે મેળવવાને વધારે ઉત્સુક હોય છે. કારણકે સંપને મિત્રતાની સાથે અમુક સાદૃશ્ય છે, અને તેઓ ખાસ કરીને સંપ રાખવાને અને કુસંપને એક દુશ્મન તરીકે દેશનિકાલ કરવાને ઇચ્છે છે. જો નાગરિકો મિત્રો હોય, તો તેમને ન્યાયની જરૂર રહેતી નથી, પણ જોકે તેઓ ન્યાયી હોય, તોપણ મિત્રતા અથવા સ્નેહની તો તેમને જરૂર રહે છે; ખરે, ન્યાયનું સર્વથા સમ્પૂર્ણ સમ્પાદન એ મિત્રતા અથવા સ્નેહનું પણ સમ્પાદન દેખાય છે.

વળી, મિત્રતા એ માત્ર આવશ્યક વસ્તુ નથી, પણ સુન્દર અથવા ઉમદા વસ્તુ પણ છે: કારણકે જેઓ પોતાના મિત્રોને ચાહે છે તેમને આપણે વખાણીએ છીએ, અને ઘણા મિત્રો હોવા એ એક ઉમદા વસ્તુ ગણાય છે; અને કેટલાક એમ પણ ધારે છે કે સજ્જન અને મિત્ર એ એકજ છે.

પણ એ બાબત સમ્બન્ધી થોડા મતભેદ નથી. કેટલાક ધારે છે કે એ એક પ્રકારની સમાનતા છે, અને જેઓ એકબીજાને સમાન હોય તેઓ મિત્ર હોય છે; અને આ "**समानशीलव्यसनेषु सख्यम्**" વગેરે કહેવતોનું મૂલ છે. બીજાઓ એથી વિરુદ્ધ જઇને એમ કહે છે કે, "એક ધંધાના બેને કદાપિ બનતું નથી."

બીજાઓ આ સવાલોમાં અને વિષયના કારણોમાં વધારે ઊંડા ઉતરે છે; ઉદાહરણ તરીકે, યુરિપિડીઝ કહે છે કે:—

"તરસી પૃથ્વી વરસાદને ઇચ્છે છે, અને ઉન્નત આકાશ, ભીનાશથી ભરપૂર, ચાહે છે પૃથ્વી તરફ પડવાને."

હેરેક્લિટસ પણ કહે છે કે, "વિરોધીઓ ઠીક જોડાય છે," અને "વિરોધી તત્ત્વોમાંથી પરમ સુન્દર સુયોગ જન્મે છે," અને "યુદ્ધથીજ

બધી વસ્તુઓ દુનિયામાં આવે છે.” બીજાઓ અને ખાસ કરીને એમ્પીડો-ક્લીઝ સામેનો વિચાર આપે છે, અને કહે છે કે સમાન સમાનને ઇચ્છે છે.

આ મુશ્કેલીઓમાંથી જે વિશ્વના બંધારણને લગતી છે તે બાજુએ મૂકી શકાય (કારણકે તેની સાથે આપણી પ્રસ્તુત તપાસને કશી નિસબત નથી); પણ જે માનવસ્વભાવને લગતી છે, અને જેનો માણસના લક્ષણ અને તેના અનુરાગોની સાથે નિકટ સમ્બન્ધ છે, તેનું આપણે વિવેચન કરશું–જેમકે, ઉદાહરણ તરીકે, મિત્રતા બધાં માણસોમાં હોઇ શકે કે નહીં, અથવા માણસો ખરાબ હોય તો તેમને માટે મિત્ર થવું અશક્ય છે કે કેમ, અને મિત્રતાનું એક રૂપ છે કે ઘણાં રૂપ છે. કારણકે મિત્રતામાં કોટિઓ હોઇ શકે છે, તે પરથી જેઓ એમ ધારે છે કે તે માત્ર એકજ પ્રકારની છે, તેઓ પૂરતા પાયા વગર તેમ ધારે છે. જે વસ્તુઓ પ્રકારમાં ભિન્ન હોય છે તેઓ કોટિમાં પણ ભિન્ન હોઇ શકે. (પણ આ બાબત ઉપર આપણે અગાઉ બોલી ગયા છીએ.)

## ૨. મિત્રતાના ત્રણ હેતુઓ. મિત્રતાની વ્યાખ્યા.

જો આપણે પ્રથમ ચાહવા લાયકનો સ્વભાવ નિર્ણીત કરીએ, તો કદાચ આ મુશ્કેલીઓનું સમાધાન થઇ જશે. કારણકે એમ દેખાય છે કે આપણે ગમે તે વસ્તુને ચાહતા નથી, પણ માત્ર ચાહવા લાયકને, અને જે ચાહવા લાયક છે તે કાંતો સારૂં, અથવા આનન્દદાયક અથવા ઉપયોગી હોય છે. પણ ઉપયોગીનો અર્થ એવો દેખાય છે કે જે આપણને કોઇક સારી વસ્તુ અથવા કોઇ આનન્દ મેળવવામાં મદદ આપે તે; એટલે સારૂં અને આનન્દદાયક એજ ઉદ્દેશો તરીકે ચાહવાનાં રહેશે.

હવે, માણસો જે સારૂં છે તેને ચાહે છે કે જે પોતાને માટે સારૂં છે તેને ચાહે છે? કારણકે કોઇ વાર એ બે વચ્ચે તફાવત પડે છે.

એવોજ પ્રશ્ન આનન્દદાયકને માટે પણ પૂછી શકાય.

એમ દેખાય છે કે દરેક માણસ જે પોતાને માટે સારૂં છે તેને ચાહે છે, અને જોકે જે સારૂં છે તે સ્વતઃ ચાહવા લાયક છે, તોપણ દરેક માણસને ચાહવા લાયક તે છે કે જે તેને માટે સારૂં છે. એમ કહી શકાય, કે દરેક

માણસ પોતાને માટે જે ખરેખર સારૂં છે તેને ચાહતો નથી, પણ જે સારૂં દેખાય છે તેને ચાહે છે, પણ આથી કશો ભેદ થશે નહીં; કારણકે જે ચાહવા લાયકની આપણે વાત કરીએ છીએ તે ત્યારે દેખીતું ચાહવા લાયક થશે.

સ્નેહના હેતુઓ આ પ્રમાણે ત્રણ પ્રકારના હોવાથી નિર્જીવ વસ્તુઓનો સ્નેહ મિત્રતા કહેવાતો નથી. કારણકે અહીં સ્નેહનું કશું પ્રતિદાન નથી, તેમ પાત્રના હિત માટે કશી ઇચ્છા નથી: ઉદાહરણ તરીકે, દ્રાક્ષાસવનું ભલું ઇચ્છવું અર્થરહિત છે; બહુ તો આપણે એટલું ઇચ્છી શકીએ કે તે સારો રહે, કે જેથી આપણે તે લઇ શકીએ. પણ સાધારણ રીતે એમ કહેવાય છે કે આપણે મિત્રની પોતાની ખાતર તેનું ભલું ઇચ્છવું જોઇએ. જે આ પ્રમાણે બીજાનું શુભ ઇચ્છે છે તે જ્યારે ઇચ્છાનું પ્રતિદાન ન હોય ત્યારે શુભેચ્છક કહેવાય છે, જ્યારે શુભેચ્છા પરસ્પર હોય, ત્યારે તે મિત્રતા કહેવાય છે.

પણ આપણે શું એમ ઉમેરવું ન જોઇએ કે દરેકને બીજાની શુભેચ્છાની ખબર હોવી જોઇએ? કારણકે માણસ ઘણી વાર પોતે જેમને કદાપિ જોયા ન હોય, પણ સારા અથવા ઉપયોગી માણસો ધારતો હોય તેમનું શુભ ઇચ્છે છે; અને આમાંના કોઇને તેના તરફ પણ તેવો ભાવ હોઇ શકે. ત્યારે આ બે સ્પષ્ટ રીતે એકબીજાના શુભેચ્છકો છે; પણ જ્યારે દરેકને બીજાની લાગણીઓની ખબર નથી, ત્યારે કોઇ તેમને મિત્રો કેમ કહી શકે?

ત્યારે મિત્રો થવા માટે તેઓ એકબીજાના શુભેચ્છક હોવા જોઇએ, એટલે કે તેમણે ઉપર બતાવેલા ત્રણ હેતુઓમાંના એકથી એકબીજાનું હિત ઇચ્છવું જોઇએ, અને તેમને એકબીજાની લાગણીની ખબર હોવી જોઇએ.

## ૩. ત્રણ હેતુઓને સમરૂપ મિત્રતાની ત્રણ જાતિઓ. પૂર્ણ મિત્રતા તે છે કે જેનો હેતુ હિત છે.

પણ આ ત્રણ હેતુઓ એકબીજાથી ભિન્ન છે, તેટલા માટે તેના ઉપર સ્થપાયેલા અનુરાગો અને મિત્રતાઓ પણ ભિન્ન ભિન્ન થશે. એટલે મિત્રતાના પ્રકારો ત્રણ છે, કારણકે સ્નેહના હેતુઓ પણ ત્રણ છે; કારણકે આમાંનો કોઇ પણ પરસ્પર અનુરાગનો પાયો બની શકે, કે જેની દરેકને ખબર હોય.

હવે, જેઓ એકબીજાને ચાહે છે તેઓ પોતાના સ્નેહનો જે હેતુ

હોય તેના સમ્બન્ધમાં એકબીજાનું હિત ઇચ્છે છે. તેટલા માટે, જેમનો એક-બીજા માટેનો સ્નેહ ઉપયોગી ઉપર સ્થપાયેલો છે, તેઓ ઉભય જે છે તેની ખાતર એકબીજાને ચાહતા નથી, પણ દરેકને બીજા તરફથી જે હિત મળે છે તે અંશે જ એકબીજાને ચાહે છે.

જેમનો અનુરાગ આનન્દ ઉપર સ્થપાયેલો છે તેમનું પણ એ પ્રમાણે છે; ઉદાહરણ તરીકે, લોકો વાકચતુર માણસ માટે લાગણી ધરાવે છે, તે તે પોતે જે છે તેની ખાતર નહીં, પણ તેઓને તેનાથી આનન્દ મળે છે તેની ખાતર.

ત્યારે, જેમનો સ્નેહ ઉપયોગી ઉપર સ્થપાયેલો છે, તેઓ તેમના પોતાના હિતની ખાતર એકબીજાના ઉપર ભાવ રાખે છે, અને જેમનો સ્નેહ આનન્દ ઉપર સ્થપાયેલો છે, તેઓ પોતાને જે આનન્દદાયક છે તેની ખાતર એક-બીજાના ઉપર ભાવ રાખે છે, દરેક બીજાની ઉપર ભાવ રાખે છે તે તે જે છે તે માટે નહીં, પણ ઉપયોગી અથવા આનન્દદાયક છે તે માટે.

એટલે આ મિત્રતાઓ "આકસ્મિક" છે; કારણકે સ્નેહના પાત્રને ચાહવામાં આવે છે, તે તેના વ્યક્તિત્વ કે લક્ષણની ખાતર નહીં, પણ અમુક હિત અથવા અમુક આનન્દના સાધન તરીકે. તેટલા માટે, આ પ્રકારની મિત્રતાઓ સહેલાઇથી તૂટી જાય છે, કારણકે મનુષ્યો ફેરફાર વગર રહેતા નથી, એટલે તેઓ એકબીજાને ઉપયોગી કે આનન્દદાયક થતા અટકે, કે તેમનો સ્નેહ બન્ધ પડે છે. પણ ઉપયોગી એ કંઇ સ્થાયી વસ્તુ નથી, પણ વખતોવખત ફરે છે. તેટલા માટે, જે હેતુથી મિત્રતા હતી તે અદશ્ય થતાં, મિત્રતા પોતે ખતમ થાય છે, કારણકે કેવલ તેની ખાતર તેનું અસ્તિત્વ હતું.

આ પ્રકારની મિત્રતા ખાસ કરીને મોટી ઉમરના માણસોમાં માલુમ પડે છે (કારણકે એ ઉમરે માણસો આનન્દદાયકના કરતાં ઉપયોગીને વધારે અનુસરે છે), અને જે આધેડ તથા જુવાન માણસોની જે લાભકારક છે તે તરફ સૂક્ષ્મ દૃષ્ટિ હોય છે તેમનામાં પણ. છતાં આ પ્રકારના મિત્રો ઘણું કરીને સાથે રહેતા પણ નથી; કારણકે કોઇ વાર તેઓ આનન્દદાયક પણ હોતા નથી (તેમ બીજાઓ ઉપયોગી હોય તે સિવાય તેમની સાથે કાયમના

સમાગમની તેમને જરૂર પણ હોતી નથી ); કારણકે પોતાને કંઇક સારૂં મેળવવાની આશા હોય તેટલે અંશે જ તેઓ પોતાને આનન્દદાયક બનાવે છે.

આ મિત્રતાઓની સાથે જ જે જાતની મિત્રતા મેજબાન અને મેહ-માનની વચ્ચે હોય છે તેને પણ ઘણું કરીને ગણવામાં આવે છે.

જુવાન માણસોની મિત્રતા આનન્દ ઉપર સ્થપાયેલી ગણાય છે; કારણકે જુવાન માણસો આવેગ પ્રમાણે જીવે છે, અને ઘણુંખરૂં પોતાને જે આનન્દદાયક હોય અને જે તરત વર્તમાન હોય તેને અનુસરે છે. પણ જે વસ્તુઓમાં તેઓ આનન્દ લે છે તે વર્ષોના વધારાની સાથે ફરે છે. તેટલા માટે તેઓ મિત્રતા બાંધવામાં ઉતાવળા હોય છે, અને તોડવામાં પણ ઉતાવળા; કારણકે તેમને પ્રસન્ન કરનાર વિષય જેમ ફરે છે તેમ તેમની મિત્રતા ફરે છે; અને આ પ્રકારનો આનન્દ જલદીથી ફરવાને પાત્ર હોય છે.

વળી, જુવાન માણસો સ્નેહમાં પડવાને પાત્ર હોય છે, કારણકે સ્નેહ ઘણુંખરૂં આવેગનો વિષય છે, અને આનન્દ ઉપર સ્થપાયેલો છે: એટલે તેઓ સ્નેહમાં પડે છે, અને ફરી તરત ચાહતા બંધ પડે છે, અને આ પ્રમાણે એક દિવસમાં ઘણી વાર એક સ્થિતિમાંથી બીજી સ્થિતિમાં ફર્યા કરે છે.

આ પ્રકારના મિત્રો પોતાનો વખત સાથે ગાળવાને અને સાથે રહેવાને ચાહે છે; કારણકે આ પ્રમાણે તેઓ મિત્રતાનો હેતુ સાધે છે.

પણ પૂર્ણ પ્રકારની મિત્રતા જેઓ સદ્‌ગુણમાં એકબીજાને મળતા આવતા હોય તેવા સારા માણસોની હોય છે. કારણકે તેઓ બન્ને સારા માણસ તરીકે એકબીજાનું ભલું ઇચ્છે છે, અને સારા માણસ હોવું એ તેમનું તાત્ત્વિક લક્ષણ છે. અને જેઓ મિત્રોની ખાતર પોતાના મિત્રોનું ભલું ઇચ્છતા હોય તેઓ સાચામાં સાચા અર્થમાં મિત્રો છે; કારણકે તેમને એકબીજા તરફ જે ભાવ હોય છે તે તેઓ જે હોય છે તે માટે, અને આકસ્મિક રીતે નહીં: તેટલાં માટે તેમની મિત્રતા તેમના સદ્‌ગુણ જેટલા લાંબા વખત સુધી ટકે છે, અને સદ્‌ગુણ ટકે તેવી વસ્તુ છે.

વળી, દરેક કેવળ સારો અને પોતાના મિત્ર તરફ પણ સારો હોય છે; કારણકે સારા માણસોને માટે એ ખરૂં છે, કે તેઓ કેવળ સારા હોય છે અને એકબીજાને ઉપયોગી પણ થાય છે.

એજ રીતે તેઓ આનન્દદાયક પણ હોય છે; કારણકે સારા માણસો સ્વત: આનન્દદાયક અને પરસ્પર આનન્દદાયક બન્ને હોય છે: કારણકે દરેક પ્રકારનું લક્ષણ પોતાને યોગ્ય કર્મોમાં અને તેને મળતાં કર્મોમાં આનન્દ લે છે; પણ સારા માણસોનાં કર્મો એકજ અથવા સરખાં હોય છે.

ત્યારે આપણે આશા રાખી શકીએ તેમ આ પ્રકારની મિત્રતા સ્થાયી હોય છે, કારણકે સારી મિત્રતાનાં બધાં કારણોને તે પોતાની અન્દર સંયુક્ત કરે છે. કારણકે દરેક મિત્રતાને કોઇક હિત અથવા કોઇક આનન્દનો હેતુ હોય છે (પછી તે સ્વત: તેવો હોય કે જે માણસ ચાહે છે તેની અપેક્ષાએ તેવો હોય), અને કંઇક સાદશ્ય ઉપર સ્થપાય છે: પણ અહીં બધાં આવશ્યક લક્ષણો મિત્રોના પોતાના સ્વભાવમાં રહેલાં છે; કારણકે અહીં સાદશ્ય છે, અને બીજી બાબતો પણ છે, એટલે કે, જે કેવળ સારૂં અને જે કેવળ આનન્દદાયક છે તે, અને આ સૈાથી વધારે ચાહવા લાયક વસ્તુઓ છે; અને તેથી આ પ્રકારના માણસોની વચ્ચે સૈાથી સાચો અને શ્રેષ્ઠ સ્નેહ તથા મિત્રતા મળી આવે છે.

આવી મિત્રતાઓ અસાધારણ હોય એ સ્વાભાવિક છે, કારણકે આવા માણસો વિરલ છે. વળી આવી મિત્રતાને લાંબા અને પરિચિત સમાગમની જરૂર છે. કારણકે કહેવત કહે છે તે પ્રમાણે નીમકનું જોઇતુ પરિમાણ સાથે ખાધા વગર માણસો એકબીજાને ઓળખી શકે એ અશક્ય છે. તેમ જ્યાં સુધી દરેક પોતે ચાહવા લાયક છે, એમ બીજાને બતાવી શકે અને પસંદ કરાવી શકે, ત્યાં સુધી તેઓ એકબીજાને મિત્રો તરીકે સ્વીકારી શકે નહીં, અને મિત્રો થઇ પણ શકે નહીં. જેઓ જલદીથી એકબીજા તરફ મિત્રોની માફક વર્તવા માંડે છે તેઓ મિત્રો થવાને ઇચ્છી શકે, પણ ખરૂં જોતાં મિત્રો નથી, તેઓ ચાહવા લાયક હોય એટલુંજ નહીં, પણ એકબીજાને તેવા જાણતા હોય તે સિવાય; મિત્ર થવાની ઇચ્છા ત્વરિત વિકાસની હોઇ શકે, પણ મિત્રતા નહીં.

ત્યારે આ પ્રકારની મિત્રતા સ્થાયિત્વમાં અને બીજી બધી બાબતોમાં સમ્પૂર્ણ છે, અને દરેકને જે બીજા પાસેથી મળે છે તે બધી રીતે એકજ અથવા સમાન હોય છે, અને મિત્રો વચ્ચે તેમ હોવું જોઇએ.

## ૪. બીજી આની અપૂર્ણ નકલો છે.

જે મિત્રતાનો હેતુ આનન્દ છે તે ઉપલીને કંઇક મળતી છે; કારણકે સારા માણસો પણ એકબીજાને આનન્દદાયક હોય છે. તેમ જેનો હેતુ ઉપયોગી છે તે પણ મળતી છે; કારણકે સારા માણસો એકબીજાને ઉપયોગી પણ હોય છે. અને આ દાખલાઓમાં પણ મિત્રતા ટકી રહેવાનો સંભવ ત્યારે સૈાથી વધારે હોય છે, કે જ્યારે જે એક બીજા પાસેથી મેળવતો હોય તે વસ્તુ એકજ હોય (ઉ. ત. આનન્દ). અને એકજ હોય એટલુંજ નહીં, પણ એકજ મૂળમાંથી ઉત્પન્ન હોય–ઉદાહરણ તરીકે, આશક અને પ્રિયતમ વચ્ચેની મિત્રતાના કરતાં બે વાક્ચતુર માણસો વચ્ચેની મિત્રતા. કારણકે પાછલા દાખલામાં આનન્દનું મૂળ બન્નેને માટે એક નથી; આશક પોતાના પ્રિયતમને નિહાળવામાં આનન્દ માને છે, પ્રિયતમ પોતાની શુશ્રૂષા થવાનું પસંદ કરે છે; પણ જ્યારે જુવાનીનું તેજ ઉડી જાય છે, ત્યારે મિત્રતા પણ કોઇ વાર અદૃસ્ય થઇ જાય છે; કારણકે એકને જેથી આનન્દ થતો તે સૈાન્દર્ય મળતું નથી, અને બીજાને શુશ્રૂષા મળતી નથી. પણ, બીજી તરફ, ઘણી વાર તેઓ મિત્ર તરીકે જારી રહે છે, એટલે કે જ્યારે તેમને સમાગમથી એકબીજાનાં લક્ષણો માટે ભાવ થયો હોય, અને તેઓ લક્ષણોમાં સમાન હોય ત્યારે.

જેઓ સ્નેહની બાબતોમાં આનન્દનો નહીં પણ લાભનો વિનિમય કરે છે તેઓ ઓછી સારી રીતે અને ઓછી સ્થાયી રીતે મિત્રો રહે છે. જે મિત્રતાનો હેતુ લાભનો હોય છે તે લાભ બંધ થતાં બંધ પડે છે; કારણકે તેઓ એકબીજાને નહીં પણ લાભને ચાહતા હતા.

ત્યારે આનન્દને માટે અથવા લાભને માટે નઠારા માણસોને પણ એક બીજાની સાથે મિત્રતા થવી શક્ય છે, અને સારા માણસોને નઠારાની સાથે, અને જેઓ સારા કે નઠારા એકેય ન હોય તેમને કોઇ પણ પ્રકારના માણસો સાથે, પણ એ સ્પષ્ટ છે કે જે મિત્રતામાં એક બીજાને તેની જાતની ખાતર ચાહે છે તે માત્ર સારા માણસોની વચ્ચે શક્ય છે; કારણકે નઠારા માણસો કોઇક લાભ મળે તેમ હોય તે સિવાય એકબીજામાં આનન્દ લેતા નથી.

વળી, સારા માણુસોની મિત્રતા એજ એક એવી છે કે જેની સામે નિન્દાનું કશું ચાલી શકે નહીં; કારણુકે માણુસોએ પોતે જેની કસોટી કરી હોય તેની સામે બીજા કોઇનું સાક્ષ્ય સ્વીકારવાને તેઓ તૈયાર હોતા નથી. વળી આવી મિત્રતા પરસ્પરનો વિશ્વાસ સૂચવે છે, અને એવી ખાતરી કે કોઇ બીજાનું કદાપિ બૂરૂં કરશે નહીં, અને સાચી મિત્રતામાં જે સૂચવાય છે તે બધું પણુ; અને બીજી મિત્રતાઓમાં એવી કશી ખાતરી હોતી નથી.

કારણુકે માણુસો જેઓ એકબીજાને લાભની ખાતર ચાહે છે તેમને પણુ મિત્ર શબ્દ લગાડે છે, જેમ રાજ્યોના સમ્બન્ધમાં બને છે (કારણુકે સગવડની ખાતર રાજ્યો એકબીજાં સાથે સમ્બન્ધ બાંધતાં ગણુાય છે), અને જેઓ એકબીજાને આનન્દની ખાતર ચાહે છે તેમને પણુ લગાડે છે, જેમ બાળકો કરે છે, તેથી કદાચ આપણે પણુ આવા લોકોને એ નામ લગાડવું જોઇએ, અને જૂદા જૂદા પ્રકારની મિત્રતા સમ્બન્ધી બોલવું જોઇએ,— પ્રથમ, એ શબ્દના પ્રાથમિક અને ચોકસ અર્થમાં, સારા માણુસ તરીકે સારા માણુસોની મિત્રતા; બીજું, બીજા પ્રકારો કે જે આની સાથે અમુક સાદૃશ્યના કારણથી મિત્રતા કહેવાય છે તેઃ કારણુકે આ બીજા લોકો જે અંશે તેમના સમ્બન્ધમાં હિતનું તત્ત્વ રહેલું હોય તે અંશે મિત્રો કહેવાય છે, કે જેમાં સાદૃશ્ય રહેલું છે; કારણુકે આનન્દદાયક પણુ જે લોકો આનન્દદાયક વસ્તુઓને ચાહતા હોય તેમને હિત છે. પણુ આ પાછલા બે પ્રકારો એકત્ર થવાને પાત્ર નથી, તેમ એક જ માણુસો લાભ અને આનન્દ બન્નેને માટે મિત્ર થતા નથી; કારણુકે આવા આકસ્મિક ગુણો એકજ સ્થાનમાં સંયુક્ત થવાનો સંભવ ઓછો છે.

હવે આપણે મિત્રતાના આ ભિન્ન ભિન્ન પ્રકારો ઓળખાવી ગયા, એટલે આપણે કહી શકીએ કે નઠારા માણુસો આનન્દ અથવા લાભની ખાતર મિત્ર થશે, અને એકબીજાને આ બાબતમાં મળતા આવશે, પણુ સારા માણુસો જ્યારે મિત્ર હશે ત્યારે એકબીજાને તેઓ જે હશે તે માટે અર્થાત્ સારા માણુસ તરીકે ચાહશે. ત્યારે આ કેવળ મિત્રો છે; અને બીજા [illegible]તુથી અને જે અંશે આને મળતા આવે છે તે અંશે મિત્રો છે.

## ૫. મિત્રતાની સ્થાયિતા માટે સમાગમ આવશ્યક છે.

પણ જેમ સદ્‌ગુણોના સમ્બન્ધમાં આપણે લક્ષણ અથવા શક્તિની ઉત્કૃષ્ટતા અને એ ઉત્કૃષ્ટતાના પ્રકાશન વચ્ચે ભેદ કરીએ છીએ, તેમજ મિત્રતામાં પણ છે. જ્યારે મિત્રો એકબીજાની સાથે રહે છે, ત્યારે તેઓ એકબીજામાં આનન્દ લે છે, અને એકબીજાનું ભલું કરે છે; જ્યારે તેઓ નિદ્રિત અથવા એકબીજાથી દૂર હોય, ત્યારે તેઓ મિત્ર તરીકે કર્મ કરતા નથી, પણ તેમનામાં એવું વલણ હોય છે કે જે પ્રગટ થતાં મિત્રતાનાં કર્મોમાં ફલિત થાય; કારણકે દૂરતા મિત્રતાનો નાશ કરતી નથી, પણ માત્ર તેના પ્રકાશનનો. પણ જો વિયોગ લાંબો વખત રહે, તો તે મિત્રતાને પણ લુપ્ત કરે છે એમ ધારવામાં આવે છે; જે પરથી આ વચન નિકળ્યું છે—

"ઘણી ઘણી મિત્રતા આજ સુધીમાં લુપ્ત થયેલી છે, સમાગમના અભાવથી."

વૃદ્ધ માણસો મિત્ર કરવાને પાત્ર દેખાતા નથી, તેમ ઉદાસી માણસો પણ નહીં; કારણકે એમનામાં એવું થોડુંજ હોય છે કે જે આનન્દ આપી શકે: પણ જે કષ્ટદાયક છે અથવા આનન્દદાયક નથી તેની સાથે સમાગમમાં કોઇ પણ માણસ દિવસો ગુઝારી શકે નહીં; કારણકે આપણો સ્વભાવ, બધી વસ્તુઓ કરતાં વધારે, કષ્ટદાયકને પરિહરતો અને આનન્દદાયકને શોધતો દેખાય છે.

જેઓ એકબીજાનો સમાગમ સ્વીકારે છે, પણ સાથે રહેતા નથી, તેઓ મિત્રોને બદલે શુભેચ્છકો દેખાય છે. કારણકે સાથે રહેવાના જેવી મિત્રતાની બીજી કોઇ પણ ખાસિયત નથી: જેમને મદદની જરૂર છે તેઓ તે આ પ્રમાણે શોધે છે, પણ જેઓ સુખી હોય છે તેઓ પણ સમાગમને ઇચ્છે છે; કારણકે બધા માણસો કરતાં તેમને એકાન્ત જીવન સૈાથી ઓછું ફાવે છે. પણ માણસો એકબીજાને આનન્દદાયક હોય તે વગર તેઓ સાથે રહી શકે નહીં, તેમ એકજ વસ્તુઓમાં તેમને રસ પડતો હોય તે સિવાય, જે સાથીપણાની આવશ્યક સરત દેખાય છે.

ત્યારે, આપણે ફરી ફરીને કહ્યું તેમ, સાચામાં સાચી મિત્રતા ~~નો છે~~,

કે જે સારા માણસોની વચ્ચે હોય છે. કારણકે એમ દેખાય છે કે તે ચાહવા લાયક અને ઇચ્છવા લાયક છે, કે જે સ્વતઃ સારૂં અને આનન્દદાયક હોય, પણ દરેક માણસને માટે જે તેને સારૂં અને આનન્દદાયક હોય તે; અને સારા માણસોની એકબીજા માટેની મિત્રતા આ બન્ને કારણો ઉપર સ્થાપિત થાય છે.

પણ એમ દેખાય છે કે જ્યારે સ્નેહ એક લાગણી છે, ત્યારે મિત્રતા એ એક ટેવ અથવા ઘડાયેલી શક્તિ છે. કારણકે નિર્જીવ વસ્તુઓ પણ સ્નેહપાત્ર હોઇ શકે, પણ મિત્રોનો એકબીજાને માટે સ્નેહ આશયને સૂચવે છે, અને આશય ટેવ અથવા ઘડાયેલી શક્તિમાંથી પ્રભવે છે. અને જેમને તેઓ ચાહે છે તેમનું તેમની ખાતર ભલું ઇચ્છવામાં તેઓ લાગણીથી નહીં પણ ટેવથી પ્રેરાય છે. વળી, મિત્રને ચાહવામાં તેઓ પોતાને માટે જે સારૂં છે તેને ચાહે છે; કારણકે જે કોઇ એક સજ્જનને મિત્ર તરીકે પ્રાપ્ત કરે છે તે પોતાને માટે જે સારૂં છે તે પ્રાપ્ત કરે છે, એટલે દરેક જે પોતાને માટે સારૂં છે તેને ચાહે છે, અને સારી ઇચ્છાઓ અને આનન્દમાં તે જે આપે છે એ તે જે મેળવે છે તેની બરાબર છે; કારણકે સ્નેહ અને સમાનતા, જે પ્રચલિત લોકોક્તિમાં એકત્ર થાય છે, તે સજ્જનોની મિત્રતાની અન્દર સર્વોપરિ કોટિમાં માલુમ પડે છે.

## ૬. ઘણા સાચા મિત્રો હોવા, એ અશક્ય છે.

ઉદાસ અને મોટી ઉમરના માણસો જે પ્રમાણમાં સ્વભાવે વધારે કઠોર હોય અને માણસોના સમાગમમાં ઓછો આનન્દ લેતા હોય, તે પ્રમાણમાં મિત્રો કરવાને ઓછા પાત્ર હોય છે; કારણકે માણસોના સમાગમમાં રસ એ બીજી કોઇ વસ્તુના કરતાં અધિક અંશે મિત્રતાની ખાસિયત દેખાય છે, અને તેને ઉત્પન્ન કરનાર છે. એટલે જુવાન માણસો જલદી મિત્રો કરી શકે છે, પણ ઘરડા માણસો નહીં (કારણકે માણસો જેઓ તેમને આનન્દ આપી ન શકે તેમની સાથે મિત્રતા કરતા નથી), તેમ ઉદાસ માણસો પણ નહીં. આવા માણસો, ખરેખર, શુભેચ્છકો હોઇ શકે, કારણકે તેઓ એકબીજાનું શુભ ઇચ્છે છે, અને જરૂરમાં એકબીજાને મદદ કરે છે; પણ તેઓ કોઇ સાચા મિત્ર નથી, કારણકે તેઓ એકબીજાની સાથે રહેતા નથી, તેમ એક

બીજામાં આનન્દ લેતા નથી, કે જે વસ્તુઓ, બીજી કોઇ પણ વસ્તુના કરતાં અધિક અંશે, મિત્રતાની ખાસયત ગણાય છે.

મિત્રતા શબ્દના પૂર્ણ અર્થમાં એક વખતે ઘણા લોકોની સાથે મિત્રતા હોવી અશક્ય છે, જેમ એક સાથે ઘણા માણસોની સાથે સ્નેહમાં હોવું અશક્ય છે તેમ (કારણકે એ કંઇક તીવ્ર વસ્તુ દેખાય છે, પણ તીવ્ર લાગણી એકજ પાત્રને સૂચવે છે); અને એક માણસને એક વખતે ઘણા બહુ મળતાવડા માણસ મળી જાય, એ સહેલું નથી, કદાચ ઘણા સારા માણસ પણ નહીં. વળી તેમણે એકબીજાની કસોટી કરેલી હોવી જોઇએ, અને તેઓ એકબીજાને ટેવાયેલા હોવા જોઇએ, કે જે ઘણી મુશ્કેલીની બાબત છે. પણ લાભ અથવા આનન્દને માર્ગે ઘણા મળતાવડા માણસો મળે એ તદ્દન શક્ય છે; કારણકે આવા માણસો વિરલ નથી, અને તેમની સેવા થોડા વખતમાં બજાવી શકાય.

આ બીજા પ્રકારોમાં, જે મિત્રતા સાચી મિત્રતાને સૌથી વધારે મળતી આવે છે તે જેનો હેતુ આનન્દનો છે તે છે, કે જેમાં દરેક બીજાની એકજ પ્રકારે સેવા બજાવતો હોય, અને બન્ને એકબીજામાં અથવા એકજ વસ્તુઓમાં આનન્દ લેતા હોય, કે જેમ જુવાન માણસોની મિત્રતાઓમાં હોવાનો સંભવ છે; કારણકે બીજાઓના કરતાં તેમનામાં ઉદાર સ્વભાવ વધારે સાધારણ હોય છે. પણ જે મિત્રતાનો હેતુ ઉપયોગ છે તે હલકા આત્માઓની મિત્રતા છે. જેઓ સુખી હોય છે તેમને ઉપયોગી નહીં પણ આનન્દદાયક મિત્રોની જરૂર છે; તેમને સાથે રહી શકાય તેવા માણસોની જરૂર હોય છે, અને જોકે તેઓ થોડા વખતને માટે જે કષ્ટદાયક હોય તે સહી લે, છતાં કોઇ પણ માણસ કોઇ વસ્તુ નિરન્તર સહન કરી શકે નહીં, હિત પોતાને પણ નહીં, જો તે તેને કષ્ટદાયક હોય તો; એટલે તેમને આનન્દદાયક મિત્રોની જરૂર પડે છે. પણ આપણે કહી શકીએ કે તેમને મિત્રો આનન્દદાયક હોવાની સાથે સારા અને તેમને માટે સારા હોવાની પણ જરૂર હોવી જોઇએ; ત્યારે મિત્રનાં બધાં લક્ષણો સંયુક્ત થશે.

ઊંચી પદવીના માણસો ભિન્ન ભિન્ન વર્ગના મિત્રો કરતા [redacted] છે.

તેમને કેટલાક ઉપયોગી મિત્રો હોય છે, અને બીજા આનન્દદાયક હોય છે, પણ જેમનામાં આ બન્ને ગુણો સંયુક્ત હોય તેવા જવલ્લેજ; કારણકે જેઓ એક સાથે મળતાવડા અને સદ્ગુણી હોય, કે જેઓ ઉમદા કર્મોમાં તેમને ઉપયોગી થઇ શકે તેવા માણસોને તેઓ શોધતા નથી, પણ તેઓ વાક્ચતુર માણસોને શોધે છે કે જેઓ તેમની આનન્દની ઇચ્છાને તૃપ્ત કરી શકે, અને બીજા હેતુઓ માટે તો તેઓ પોતાની સૂચનાઓનો અમલ કરી શકે તેવા હુશિયાર માણસોને પસંદ કરે છેઃ પણ આ બન્ને ગુણો એકજ વ્યક્તિમાં જવલ્લેજ સંયુક્ત હોય છે.

ખરેખર, આપણે કહેલું છે તેમ, સારો માણસ આનન્દદાયક અને ઉપયોગી બન્ને હોય છે, પણ આવો માણસ પોતાને સદ્ગુણમાં ઉતરતો સ્વીકારે તે સિવાય ઊંચી પદવીના માણસની સાથે મિત્રતા કરતો નથી; આ પ્રમાણેજ તે સારા માણસને સરખી રીતે મળી શકે છે, કારણકે જે અંશે તે એક બાબતમાં ચડિયાતો છે તે અંશે તે બીજી બાબતમાં ઉતરતો છે. પણ મોટા માણસોને આ રીતે વર્તવાનો અભ્યાસ હોતો નથી.

અત્યાર સુધી જે મિત્રતાઓની વાત કરી તેમાં માણસો સમાન છે, કારણકે તેઓ એકબીજાને માટે એક સરખું કરે છે અને ઇચ્છે છે, અથવા ભિન્ન ભિન્ન વસ્તુઓનાં સમાન પરિમાણોનો વિનિમય કરે છે, જેમકે લાભને બદલે આનન્દ. (આપણે સમજાવી ગયા છીએ કે આગલીને મિત્રતાનું નામ ઓછું ઘટે છે, અને પાછલી જાત કરતાં તે ઓછી સ્થાયી હોય છે. આપણે એમ પણ કહી શકીએ કે, એક સાથે સમાન અને અસમાન હોઇને તે બન્ને મિત્રતાઓ છે અને નથી એમ દેખાય છે. સદ્ગુણ ઉપર સ્થપાયેલી મિત્રતાને મળતી હોવાના કારણથી તે મિત્રતાઓ લાગે છે; કારણકે એકમાં આનન્દનો અને બીજીમાં લાભનો સમાવેશ થાય છે, જે બન્ને સાચી મિત્રતામાં હોય છે; પણ વળી, સાચી મિત્રતા નિન્દાથી અસ્પૃશ્ય અને સ્થાયી હોય છે, અને આ જલદીથી ફરી જાય તેવી અને બીજી ઘણી બાબતોમાં ભિન્ન હોય છે, તેથી તે અસમાનતાને લીધે તેઓ મિત્રતા ન હોય એમ દેખાય છે.)

## ૭. અસમાન માણસોની વચ્ચે મિત્રતા સમ્બન્ધી, અને તેના પ્રમાણનો નિયમ. જે સીમાઓમાં આ શક્ય છે તે સીમાઓ.

પણ આ ઉપરાન્ત મિત્રતાની એક બીજી જાત છે, જેમાં પાત્રો અસમાન હોય છે, જેમકે એક પિતા અને એક પુત્રની, અને સામાન્યતઃ એક મોટી ઊમરના આદમી સાથે એક ન્હાના આદમીની, અથવા એક સ્ત્રી સાથે એક પુરુષની, અથવા કોઇ પણ પ્રકારના એક શાસકની એક પ્રજાજનની સાથે.

આ પણ એકબીજીથી ભિન્ન હોય છે; કારણકે બાપની બાળક સાથેની મિત્રતા અને શાસકની પ્રજાજન સાથેની મિત્રતા એ એક નથી, તેમ પિતાની પુત્ર સાથેની અને પુત્રની પિતા સાથેની એ એક નથી, તેમ પુરુષની સ્ત્રી સાથેની અને સ્ત્રીની પુરુષ સાથેની એ એક નથી. કારણકે આ દરેક વર્ગને જૂદી ઉત્કૃષ્ટતા અને જૂદું કર્તવ્ય હોય છે, અને તેમના અનુરાગનાં કારણો પણ જૂદાં જૂદાં છે, તેટલા માટે તેમનો સ્નેહ અને તેમની મિત્રતા પણ ભિન્ન ભિન્ન છે. ત્યારે દરેક જે ઇતરને માટે કરે છે તે એક નથી, તેમ તે એક હોવાની તેમણે આશા પણ રાખવી જોઇએ નહીં; પણ જ્યારે બાળકો પોતાને જન્મ આપનાર તરફ જે ફરજ છે તે માતાપિતાને આપે છે, અને માતાપિતા સન્તાન તરફ જે ફરજ છે તે તેમને આપે છે, ત્યારે આવી મિત્રતા સ્થાયી અને જેવી હોવી જોઇએ તેવી થશે. પણ અસમાનતા ઉપર સ્થપાયેલી બધી મિત્રતાઓમાં દરેક બાજુનો સ્નેહ પ્રમાણમાં હોવો જોઇએ—મારા કહેવાની મતલબ એવી છે કે બેમાંથી જે બેહતર (અને વધારે ઉપયોગી વગેરે) હોય તેને પોતે આપે તે કરતાં વધારે સ્નેહ મળવો જોઇએ; કારણકે જ્યારે સ્નેહ લાયકીના પ્રમાણમાં હોય, ત્યારે એક જાતની સમાનતા સ્થાપિત થાય છે, કે જે મિત્રતાની એક આવશ્યક સરત દેખાય છે.

પણ ન્યાયના પ્રદેશમાં જે સમાનતા હોય છે અને મિત્રતાના પ્રદેશમાં જે હોય છે તે વચ્ચે એક ભેદ દેખાય છે: કારણકે ન્યાયના પ્રદેશમાં "સમાન" (અથવા બરાબર) નો પ્રાથમિક અર્થ "ગુણના પ્રમાણ" માં છે, અને "પરિમાણમાં સમાન" એ માત્ર બીજો અર્થ છે; પણ મિત્રતામાં "પરિમાણમાં સમાન" એ પ્રાથમિક, અને "ગુણના પ્રમાણમાં" એ બીજો અર્થ છે.

જ્યાં મનુષ્યોમાં સદ્‌ગુણ અથવા દુર્ગુણ અથવા દોલત કે બીજી કોઇ બાબતમાં મોટો તફાવત હોય છે, ત્યાં આ સ્પષ્ટ જોઇ શકાય છે; કારણકે તેઓ મિત્રો હોતા નથી અને થવાની આશા પણ રાખતા નથી. દેવોના સમ્બન્ધમાં એ સૌથી વધારે સ્પષ્ટ રીતે જોઇ શકાય છે; કારણકે બધી સારી વસ્તુઓમાં તેમની શ્રેષ્ઠતા સૌથી મોટી છે. પણ રાજાઓના સમ્બન્ધમાં સુદ્ધાં એ દેખાય છે; કારણકે અહીં પણ જેઓ બહુ ઉતરતા હોય છે તેઓ તેમની મિત્રતાનો દાવો કરતા નથી; તેમ વજન વગરના માણસો રાજ્યમાં જેઓ સૌથી સારા અને ડાહ્યા હોય તેમના મિત્ર થવાની આશા રાખતા નથી. આવા દાખલાઓમાં કેટલી હદ સુધી મિત્રતા નભી શકે તે ચોકસ નક્કી કરવું અશક્ય છે: ઘણી વસ્તુઓ લઇ લેવાય, અને છતાં તે રહી શકે; પણ, વળી, કોઇ માણસ અતિ દૂર જાય, જેમ ઈશ્વર છે, તો તેમ બની શકે નહીં.

આથી કરીને એ વાંધો સૂચિત થયો છે, કે એક મિત્ર પોતાના મિત્રને માટે બધાં હિતોમાં જે સૌથી મોટું છે, કે તેણે દેવ બનવું જોઇએ, તે તો ઇચ્છતો નથી; કારણકે ત્યારે તે મિત્રને ખોઇ બેસે—એટલે કે એક હિતને; કારણકે મિત્ર એ એક સારી વસ્તુ છે. ત્યારે જો આપણું કહેવું ખરૂં હોય કે, એક મિત્ર બીજા મિત્રનું તેની ( તે મિત્રની ) ખાતર ભલું ઇચ્છે છે, તો આપણે ઉમેરવું જોઇએ કે " મિત્ર પોતે હોય તેવો રહે તે અંશે :" એટલે કે તે માણસ રહી શકે ત્યાં સુધી તે તેનું મોટામાં મોટું ભલું ઇચ્છશે—પણ કદાચ જે સારી છે તે દરેક વસ્તુ નહીં; કારણકે દરેક માણસ સૌથી વધારે પોતાનું ભલું ઇચ્છે છે.

## ૮. ચાહવા અને ચહાવા સમ્બન્ધી.

ઘણાખરા માણસો મનની ઇચ્છાથી ચાહવાના કરતાં ચહાવાને વધારે ઇચ્છતા દેખાય છે; અને આ કારણથી ઘણાખરા માણસો ખુશામતખોરોને પસંદ કરે છે; કારણકે ખુશામતખોર એક ઉતરતો મિત્ર છે, અથવા તેવો હોવાનો અને પોતે ચહાતો હોય તે કરતાં વધારે ચાહવાનો દમ્ભ કરે છે: પણ ચહાવું એ માન પામવાની પાસેનું ગણાય છે, અને ઘણાખરા માણસો તે માટે પ્રયાસ કરે છે.

પણ એ લોકો માનને તેની પોતાની ખાતર નહીં પણ અકસ્માતથી ઇચ્છતા દેખાય છેઃ ઘણાખરા માણસો અધિકારવાળા માણસો તરફથી માન પામવામાં આનન્દ લે છે તે આશાને લીધે; કારણકે તેઓ પોતાને જેની જરૂર હોય તે તેમની પાસેથી મેળવવાની આશા રાખતા હોય છેઃ તેટલા માટે તેઓ આગામી સારી વસ્તુઓના ચિહ્ન તરીકે આ માનમાં આનન્દ લે છે. બીજી તરફ જેઓ સારા અને સુજ્ઞ માણસો તરફથી પ્રતિષ્ઠા અથવા માનને ઇચ્છે છે તેઓ પોતાના સમ્બન્ધી પોતાનો અભિપ્રાય દૃઢ કરવાને ઉત્સુક હોય છે; તેટલા માટે પોતાની લાયકી જેઓ જાહેર કરે છે તેમના નિર્ણયમાં વિશ્વાસને લીધે તેમને જે પ્રતીતિ મળે છે તેથી તેઓ પ્રસન્ન થાય છે.

પણ માણસો ચહાવાની ખાતર ચહાવામાં આનન્દ માને છે; જે પરથી એમ દેખાય છે કે માન પામવાના કરતાં ચહાવું બેહતર છે, અને મિત્રતા તેની પોતાની ખાતર ઇષ્ટ છે.

છતાં મિત્રતા ચહાવાના કરતાં ચાહવામાં રહેલી દેખાય છે. આ માતાઓ ચાહવામાં જે આનન્દ મેળવે છે તેમાં જણાઇ આવે છે; કારણકે કેટલીક માતાઓ પોતાનાં બાળકોને બીજાને ઉછેરવા માટે આપી દે છે, અને પોતે તેમને ઓળખે છે માટે તેમને ચાહે છે, પણ બન્ને મળવાનું અશક્ય હોય, તો બદલામાં સ્નેહની અપેક્ષા રાખતી નથી, બલકે બાળકોને સારી સ્થિતિમાં જોઇને અને તેમને ચાહીને સન્તુષ્ટ રહે છે, જોકે બાળકો અજ્ઞાન હોઇને માતા તરફ જે ઘટે તે કશું તેમને આપી શકતાં નથી.

મિત્રતા (ચહાવાના કરતાં) ચાહવામાં વધારે રહેલી છે, અને જેઓ પોતાના મિત્રોને ચાહે છે તેમને આપણે વખાણીએ છીએ, તેથી એમ દેખાય છે કે મિત્રનો સદ્‌ગુણ ચાહવું એ છે, એટલે જ્યારે માણસો એક બીજાની લાયકીના પ્રમાણમાં એકબીજાને ચાહે છે, ત્યારે તેઓ સ્થાયી મિત્ર રહે છે, અને તેમની મિત્રતા સ્થાયી છે.

જે લોકો અસમાન હોય છે તેઓ પણ આ રસ્તે સૌથી સાચી રીતે મિત્ર થઇ શકે; કારણકે આ પ્રમાણે તેઓ પોતાને સમાન કરી શકે: પણ સમાનતા અને સદૃશતા મિત્રતા તરફ વળે છે, અને સૌથી વધારે જેઓ

સદ્ગુણમાં એકબીજાને મળતા આવતા હોય તેમની સદૃશતા; કારણકે આવા માણસો, ફેરફારને થોડાજ પાત્ર હોવાથી, સ્વતઃ અને એકબીજાને જેવા હતા તેવા જારી રહે છે, અને એકબીજા પાસેથી કશું અઘટિત માગતા નથી, અથવા એકબીજા માટે કશું અઘટિત કરતા નથી—ખરે, તેવી કોઇ પણ વસ્તુથી તો એકબીજાને અટકાવે છે; કારણકે સારા માણસની એ ખાસિયત હોય છે કે પોતે ખોટું કરવું નહીં, અને પોતાના મિત્રને ખોટું કરવા દેવું નહીં.

બીજી તરફ, ખરાબ માણસોમાં (મિત્ર તરીકે) કશું સ્થાયિત્વ હોતું નથી: કારણકે તેઓ પોતાના જેવા પણ રહી શકતા નથી; પણ થોડા વખત માટે તેઓ મિત્ર બને છે, અને એકબીજાની દુષ્ટતામાં પ્રસન્ન થાય છે.

છતાં, જેઓ પરસ્પર ઉપયોગી અને અનુકૂળ હોય છે, તેઓ વધારે મુદ્દત સુધી મિત્ર તરીકે જારી રહે છે. એટલે કે જ્યાં સુધી તેઓ આનન્દ અથવા લાભ આપતા જારી રહે ત્યાં સુધી.

જે મિત્રતાનો હેતુ ઉપયોગિતાનો હોય છે તે બીજા કોઇ પણ પ્રકારના કરતાં વિરુદ્ધોના સંયોગ જેવી વધારે લાગે છે, જેમકે તવંગર અને ગરીબના, અજ્ઞાન અને વિદ્વાનના; કારણકે માણસને જ્યારે કોઇ વસ્તુની જરૂર હોય છે, ત્યારે તે મેળવવાની ઇચ્છાથી તે અમુક વસ્તુ બદલામાં આપે છે. અને કદાચ સ્નેહી અને તેના સ્નેહપાત્રને, સુન્દર અને કુરૂપ માણસને આપણે આ વર્ગમાં દાખલ કરી શકીએ. અને ચાહનારાઓ પોતે જેમ ચાહતા હોય તેમ ચહાવાનો દાવો કરીને ઘણીવાર હાસ્યાસ્પદ થાય છે તેનું આ કારણ છે; પોતે તેવાજ ચાહવા યોગ્ય હોય તો કદાચ તેઓ તેવો દાવો કરી શકે, પણ જ્યારે તેમનામાં કશું ચાહવા લાયક ન હોય, ત્યારે તેવો દાવો કરવો એ મૂર્ખતા ભરેલું છે.

પણ કદાચ કોઇ પણ વસ્તુ પોતાથી જે વિરુદ્ધ હોય તેને ઇચ્છતી નથી, સિવાય કે આકસ્મિક રીતે, ઇચ્છા તો વસ્તુતાએ બન્નેની વચ્ચે જે મધ્યમ હોય તેને માટે હોય છે; કારણકે આ સારૂં છે. ઉદાહરણ તરીકે, સૂકાને માટે, ભીનું ન થવું, પણ વચલી સ્થિતિએ આવવું, એ સારૂં છે, તથા ગરમને માટે, અને આ વિરુદ્ધોમાંનાં બીજાંઓ માટે પણ એ પ્રમાણે. છતાં આ પ્રશ્નોને આપણે જવા દઇએ; કારણકે, ખરેખર, આપણા વર્તમાન ઉદ્દેશથી તેઓ જરા અસમ્બદ્ધ છે.

## ૯. દરેક સમાજને જેમ ન્યાયનું તેમ મિત્રતાનું તેનું પોતાનું રૂપ હોય છે, બધા સમાજો નાગર સમાજમાં સમાય છે.

આપણે શરૂઆતમાં કહ્યું છે તે પ્રમાણે એમ દેખાય છે કે મિત્રતા અને ન્યાય બન્નેના વિષય અને પ્રસંગ એક છે. એમ ધારવામાં આવે છે કે દરેક સમાજ અથવા મંડલી ન્યાયને માટે અને મિત્રતાને માટે પણ કંઇક પ્રસંગ આપે છે; એટલું તો ખરૂં કે લોકો સફરમાં અથવા લડાઇમાં પોતાના સાથીઓને મિત્ર તરીકે સમ્બોધે છે, અને એ પ્રમાણે બીજી મંડલીઓમાં. જે કોઇ અંશે તેઓ સાથી હોય તે અંશે મિત્રતાને માટે પ્રસંગ છે, કારણકે તે અંશે ન્યાયને માટે પ્રસંગ છે.

વળી "મિત્રનો માલ એ બધાની મિલકત છે," એ કહેવત સાચી છે; કારણકે મિત્રતા સાધારણ્યને સૂચિત કરે છે. ખરેખર ભાઇઓ અને સાથીઓને બધી વસ્તુઓ સાધારણ હોય છે: બીજા મિત્રોને અમુક ચોકસ વસ્તુઓ સાધારણ હોય છે, કોઇને વધારે અને કોઇને ઓછી; કારણકે મિત્રતાઓ પાયરીમાં પણ ભિન્ન ભિન્ન હોય છે. પણ જે ન્યાયને અપેક્ષિત છે તે પણ જૂદા જૂદા દાખલાઓમાં જૂદું જૂદું હોય છે; ઉદાહરણ તરીકે, તેને માબાપ તરફથી બાળકો તરફ જે અપેક્ષિત છે તે ભાઇઓ તરફથી એકબીજા તરફ અપેક્ષિત નથી, તેમ જે સાથીઓ તરફથી અપેક્ષિત છે તે એકજ નગરના રહેવાસીઓ તરફથી અપેક્ષિત નથી, અને મિત્રતાની બીજી વાતોમાં પણ એ પ્રમાણે.

અન્યાય પણ આ જૂદા જૂદા સમ્બન્ધોમાં જૂદાં જૂદાં રૂપ ધારણ કરે છે, અને મિત્રતાની કોટિ પ્રમાણે વધે છે; ઉ. ત. એકજ નગરના રહેવાસીને લૂટવાના કરતાં પોતાના સાથીને લૂટવો એ વધારે ખરાબ છે, અને એક અજાણ્યાને મદદની ના પાડવાના કરતાં પોતાના ભાઇને ના પાડવી એ, અને બીજા કોઇ માણસને મારવાના કરતાં પોતાના બાપને મારવો એ. વસ્તુતાએ ન્યાયની માગણીઓ એવી છે કે તેઓ જેમ 'મિત્રતા વધે તેમ વધે છે, કારણકે બન્નેનું ક્ષેત્ર એક છે, અને બન્ને સાથે વર્દ્ધિત થાય છે.

પણ બધા પ્રકારનાં મંડળો અથવા સમાજો અમુક રાજકીય મંડળ

અથવા નાગરિકોના સમાજના જાણે ભાગો હોય તેમ દેખાય છે. કારણકે સૈામાં માણુસો અમુક સામાન્ય લાભને માટે અને પોતાના જીવનને જેની જરૂર છે તેવી કોઇક વસ્તુની શોધમાં એકઠા થાય છે. પણ નાગરિકોનો સમાજ સામાન્ય લાભોને માટેજ પ્રથમ સ્થપાયેલો દેખાય છે, અને તેનીજ ખાતર જારી રહે છે; કારણકે કાયદા બાંધનારાઓ આનેજ લક્ષ્ય કરે છે, અને જે બધાના સામાન્ય લાભને માટે છે તે ન્યાય્ય કહેવાય છે.

આ પ્રમાણે બીજાં બધાં મંડળો અમુક લાભને લક્ષ્ય કરતાં જણાય છે, ઉ. ત. ખલાસીઓ પૈસા પેદા કરવાને અથવા એવી કોઇ બાબતને માટે ફત્તેહમંદ સફરની ખાતર કામ કરે છે; સૈનિકો ફત્તેહમંદ લડાઇને માટે, પછી તેમનો અન્તિમ ઉદ્દેશ ગમે તો દ્રવ્યપ્રાપ્તિનો, અથવા વિજયનો કે રાજ્ય સ્થાપવાનો હોય; અને અમુક કોમ અથવા દેશભાગના માણુસોમાં પણ એમ જ હોય છે. વળી કેટલાંક મંડળોનો ઉદ્દેશ આનન્દનો દેખાય છે, જેમકે માણુસો અમુક મેજબાની માટે એકઠા થાય ત્યારે; કારણકે અહીં ઉદ્દેશ ભોજન અને સમાગમનો હોય છે, પણ આ બધાં મંડળો નાગરિકોના મંડળને અધીન દેખાય છે; કારણકે નાગરિકોના મંડળનો ઉદ્દેશ પ્રાસંગિક લાભનો નહીં પણ આખી જિન્દગીના લાભનો દેખાય છે, અને તે જ્યારે અંગીઓ ઉત્સવો ઉજવે અને એવે પ્રસંગે મેલાવડાઓ કરે, અને દેવોની પૂજા કરે, તથા પોતાને માટે આનન્દ અને ગમ્મતની વ્યવસ્થા કરે ત્યારે પણ. કારણકે પુરાતન ઉત્સવો અને મેલાવડા ખેતીનો પાક ઉતારી લેવાય તે પછી થતા દેખાય છે; કારણકે તે પ્રથમ ફળોના સમર્પણ સરખા છે, અને લોકોને પણ એ વખતે સૈાથી વધારે અવકાશ હોય છે.

એટલે બધાં મંડળો નાગરિકોના મંડળના વિભાગો જેવાં દેખાય છે; અને જૂદા જૂદા પ્રકારની મિત્રતા જૂદા જૂદા પ્રકારનાં મંડળોને પ્રતિરૂપ થશે.

## ૧૦. રાજ્યવ્યવસ્થાનાં ત્રણ રૂપો સમ્બન્ધી.

હવે, રાજ્યવ્યવસ્થાના ત્રણ પ્રકારો છે, અને વિકૃત રૂપોની પણ એજ સંખ્યા છે, કે જે આની વિકૃતિઓ છે એમ કહી શકાય. વાસ્તવિક રાજ્ય વ્યવસ્થા રાજશાસન અને શિષ્ટશાસન છે; અને ત્રીજું, શાસનનું એક એવું

રૂપ છે કે જે મિલકતના આંકડા ઉપર સ્થાપિત થાય છે, અને જેને યથાર્થ રીતે માનશાસન કહેવું જોઇએ, જોકે ઘણાખરા માણસો તે માટે માત્ર વ્યવસ્થિત શાસનના નામથી વ્યવહાર કરે છે.

આમાં, રાજશાસન સૌથી સારૂં અને માનશાસન સૌથી ખરાબ છે. રાજશાસનનું વિકૃત રૂપ નિષ્ઠુર શાસન છેઃ બન્ને રાજશાસન છે, પણ તેમની વચ્ચે અન્તર અતિશય છે; કારણકે નિષ્ઠુર શાસક તેનો પોતાનો લાભ શોધે છે, જ્યારે રાજા પોતાની પ્રજાના લાભને લક્ષ્ય કરે છે, કારણકે જે પરિપૂર્ણ અને જે કંઇ સારૂં છે તે સર્વથી ભરપૂર સમ્પન્ન ન હોય તે વાસ્તવિક રાજા નથી; એવા માણસને કશું વધારે જોઇતું નથી; એટલે તેનો પોતાનો લાભ નહીં પણ તેની પ્રજાનો લાભ તેનું લક્ષ્ય થાય છે. આ કરતાં જૂદા લક્ષણનો માણસ તો ચિઠ્ઠીઓ નાખીને ચૂંટાય છે એ પ્રકારનો જ રાજા થઇ શકે.

નિષ્ઠુરશાસન રાજશાસનથી વિરુદ્ધ છે, કારણકે નિષ્ઠુર શાસક પોતાના હિતને જ શોધે છે; અને એ શાસન માટે એ કેવળ સ્પષ્ટ છે કે એ સૌથી ખરાબ છેઃ આપણે ઉમેરી શકીએ કે જે સૌથી સારૂં છે તેથી વિરુદ્ધ સૌથી ખરાબ હોવું જોઇએ.

રાજશાસન વિકૃતિ પામતાં નિષ્ઠુરશાસન થાય છે; કારણકે નિષ્ઠુરશાસન એ રાજશાસનનું વિકૃત રૂપ છેઃ એટલે નઠારો રાજા નિષ્ઠુર શાસક થાય છે.

શિષ્ટશાસન શાસકોના દુર્ગુણથી વિકૃતિ પામીને ધનિકશાસન થઇ જાય છે, કે જેઓ સાર્વજનિક મિલકત અને પ્રતિષ્ઠા યોગ્યતા પ્રમાણે વહેંચવાને બદલે બધી અથવા ઘણીખરી સારી વસ્તુઓ પોતાને માટે લે છે, અને એકના એક માણસોને હમેશાં નિયોગો સુપ્રત કરે છે, તથા દ્રવ્યને સૌથી વધારે માન આપે છે; ત્યારે સારામાં સારા માણસોને બદલે થોડા નઠારા માણસોના હાથમાં અધિકાર આવે છે.

છેવટે, માનશાસન વિકૃતિ પામીને બહુશાસન થાય છેઃ અને ખરેખર તેઓ એકબીજાની નિકટ સીમા ઉપર છે; કારણકે માનશાસન પણ સમૂહનું શાસન થવાને ઉદ્દિષ્ટ છે, અને જેમની પાસે મિલકત હોવાની યોગ્યતા છે તે બધા સમાન છે.

ત્યારે આ માર્ગે ભિન્ન ભિન્ન રાજ્યવ્યવસ્થાઓ વિકૃત થવાને સૌથી વધારે પાત્ર છે; કારણકે આ દિશાઓમાં ફેરફાર ઓછામાં ઓછો છે, અને પ્રતિરોધ થોડામાં થોડો થાય છે.

શાસનનાં આ રૂપોની પ્રતિકૃતિઓ કુટુમ્બોમાં મળી શકશે. ઉદાહરણ તરીકે, પિતા અને પુત્રોના મંડલનું રૂપ રાજશાસનનું છે; કારણકે પિતા પોતાનાં બાલકોની સંભાળ લે છે. હોમર ઝીયસને પિતા તરીકે સમ્બોધે છે તેનું પણ આ કારણ છે; કારણકે રાજશાસનનો ઉદ્દેશ પિતાના શાસન જેવું થવાનો છે, પણ ઈરાનમાં પિતા અને પુત્રનું મંડલ નિષ્ઠુરશાસન જેવું છે; કારણકે ત્યાં પિતાઓ પોતાના પુત્રોને ગુલામો તરીકે વાપરે છે. ધણી અને ગુલામનું મંડલ પણ નિષ્ઠુર છે; કારણકે તેમાં ધણીનો લાભ સચવાય છે. છતાં આ શાસનનો પ્રકાર વાજબી દેખાય છે, અને ઇરાનનો પ્રકાર ખોટો લાગે છે; કારણકે જૂદી જૂદી વ્યક્તિઓને જૂદી જૂદી જાતનાં શાસનોની જરૂર છે.

પતિ અને પત્નીનું મંડલ શિષ્ટશાસન દેખાય છે: કારણકે પતિ પોતાની યોગ્યતાના પ્રમાણમાં અધિકાર ભોગવે છે, એટલે કે જે વસ્તુઓ તેના પ્રદેશની છે તેમાં તે શાસે છે, પણ જે વસ્તુઓ તેની પત્નીના પ્રદેશની હોય તેવી તે તેને સુપ્રત કરે છે. પણ જ્યારે પુરુષ બધી બાબતોમાં આધિપત્ય વાપરે છે, ત્યારે એ સમ્બન્ધ વિકૃત થઇને ધનશાસન થઇ જાય છે; કારણકે ત્યારે તે જ્યાં તેનો હક નથી ત્યાં પણ શાસન કરવા લાગે છે, અને જે બાબતોમાં તે બેહતર છે તેમાંજ નહીં. બીજી તરફ, કોઇ વાર પત્ની પણ વારસાદાર હોવાના કારણથી શાસન ચલાવે છે. આ દાખલાઓમાં અધિકાર યોગ્યતાના પ્રમાણમાં નથી, પણ ધનશાસનોની માફક દ્રવ્ય અને સત્તાના કારણથી આપવામાં આવે છે.

ભાઇઓનું મંડલ માનશાસનને મળતું આવે છે; કારણકે ઊમરમાં તફાવત હોય તે સિવાય તેઓ સમાન છે. આ કારણને લીધે જો તેઓ ઊમરમાં બહુ અસમાન હોય તો તેમની મિત્રતા ભાઇઓની મિત્રતા રહી શકતી નથી.

મંડલમાં બહુશાસનનું રૂપ તે કુટુમ્બોમાં માલુમ પડે છે, કે જેમાં કોઇ ધણી હોતો નથી (કારણકે ત્યાં બધા સમાન પદવીના હોય છે), અથવા જ્યાં ઘરનો મુખ્ય માણુસ નિર્બળ હોય છે, અને દરેક માણુસ જે પોતાને ગમે તે કરે છે.

## ૧૧. સમરૂપ મિત્રતાના પ્રકારો સમ્બન્ધી.

શાસનનાં આ રૂપોમાંથી દરેકમાં જેટલો ન્યાયને તેટલો જ મિત્રતાને પ્રદેશ છે. પ્રથમ તો, રાજા અસાધારણ લાભ આપીને પોતાની પ્રજા તરફની મિત્રતા બતાવે છે; કારણકે તે ભલો હોઇને પોતાની પ્રજાનું ભલું કરે છે, અને તેમનું કલ્યાણ થાય એવી રીતે તેમને પોષે છે, જેમ કોઇ ભરવાડ પોતાનાં ઘેટાંને પોષે છે તેમ,–જેથી હોમર એગેમેમ્નોનને "લોકોનો ભરવાડ" કહે છે.

એક પિતાની પોતાના બાલક તરફની મિત્રતા પણ એવા જ પ્રકારની છે, જોકે તેમાં કરેલા ઉપકારો વધારે હોય છે. કારણકે પિતા બાલકની હયાતીનો કર્તા છે, જે લાભ સૌથી મોટો દેખાય છે, અને તેના પોષણ તથા કેળવણીનો; અને આ બાબતો આપણા પૂર્વજોને પણ આપણે સામાન્યતઃ આરોપીએ છીએ : અને આ પ્રમાણે એ કુદરતને અનુકૂલ જ છે કે પિતાઓ પોતાનાં બાલકોને શાસે છે, અને પૂર્વજો વંશજોને, અને રાજાઓ પ્રજાઓને.

આ મિત્રતાઓમાં એક પક્ષની બીજા પક્ષ ઉપર શ્રેષ્ઠતા અન્તર્ગત છે; અને એ કારણથી માતાપિતાને (સેવાની સાથે) માન પણ મળે છે.* વળી, અહીં ન્યાયને જે અપેક્ષિત છે તે બન્ને પક્ષને માટે સમાન નથી, પણ જે તેમની યોગ્યતાને ઘટિત હોય તે; કારણકે આ (ન્યાયની માફક) મિત્રતાનો પણ નિયમ છે.

વળી, પતિ અને પત્નીની મિત્રતા શિષ્ટશાસનમાં જે હોય તેજ છે;

---

*આપણે રાજાને કરો આપીએ છીએ, અને માતાપિતાને વૃદ્ધાવસ્થામાં પાળીએ છીએ. છતાં તેમણે આપણે માટે જે કર્યું છે તેને માટે આ પૂરતો બદલો નથી, તે માટે તેમને માન આપવાની પણ આપણી ફરજ થાય છે.

કારણકે બન્ને પોતપોતાના ગુણ પ્રમાણે લાભ પામે છે, બેહતરને વધારે અને દરેકને ઘટિત હિત મળે છે; પણ આ ન્યાયનો સુદ્ધાં નિયમ છે.

ભાઇઓની મિત્રતા સાથીઓની મિત્રતાને મળતી આવે છે, કારણકે તેઓ સમાન અને સરખી ઉમરના હોય છે; પણ જેમની એ સ્થિતિ હોય છે તેઓ ઘણે ભાગે સરખી લાગણીઓ અને લક્ષણના હોય છે. અને માન શાસનમાં મિત્રતા આ જ રૂપની હોય છે; કારણકે અહીં નાગરિકો સમાન અને બરાબર થવા ઇચ્છે છે એટલે તેઓ વારાફરતી અધિકાર લે છે, અને સરખી રીતે વહેંચે છે: એટલે તેમની મિત્રતા પણ એજ નિયમને અનુસરશે.

વિકૃત રૂપોમાં ન્યાયને માટે જેમ થોડો જ અવકાશ છે, તેમ મિત્રતાને માટે પણ થોડો જ છે, અને ખરાબમાં ખરાબની અંદર સૌથી થોડો; નિષ્ઠુરશાસનમાં થોડી જ મિત્રતા હોય છે, અથવા કશી હોતી નથી. કારણકે જ્યાં શાસક અને પ્રજાને કશું સાધારણ ન હોય, ત્યાં જેમ કશો ન્યાય હોઇ શકે નહીં તેમ કશી મિત્રતા પણ હોઇ શકે નહીં,—ઉ. ત. જ્યાં સમ્બન્ધ કારીગર અને તેના ઓજારોનો, અથવા આત્મા અને તેના શરીરનો, અથવા ધણી અને ગુલામનો હોય ત્યાં. ઓજારો અને શરીર અને ગુલામ સૌ જેઓ તેમને વાપરે છે તેમનાથી લાભ પામે છે; પણ નિર્જીવ પદાર્થો સાથેના આપણા સમ્બન્ધોમાં મિત્રતા કે ન્યાય આવી શકતાં નથી; તેમ એક ઘોડા કે બળદ સાથેના આપણા સમ્બન્ધોમાં નહીં; કે ગુલામ તરીકે ગુલામની સાથેના આપણા સમ્બન્ધોમાં નહીં, કારણકે ધણી અને ગુલામ વચ્ચે કશું સાધારણ હોતું નથી. ગુલામ જીવતું ઓજાર છે; ઓજાર નિર્જીવ ગુલામ છે. એટલે ગુલામ તરીકે તેની સાથેના તેના ધણીના સમ્બન્ધોમાં મિત્રતા આવી શકતી નથી, પણ માણસ તરીકે આવી શકે: કારણકે જે કોઇ કાયદા અને કરારમાં ભાગદાર થઇ શકે તેની સાથેના કોઇ પણ માણસના સમ્બન્ધોમાં કોઇક પ્રકારના ન્યાયને માટે અવકાશ દેખાય છે, અને જો એમ હોય, તો કોઇક પ્રકારની મિત્રતાને માટે પણ અવકાશ છે, એટલે કે જે અંશે તે માણસના નામને પાત્ર હોય તે અંશે.

અને આમ મિત્રતાઓ અને ન્યાય અમુક અલ્પ અંશે નિષ્ઠુરશાસ-

નોમાં પણ મળી આવે છે, પણ વિકૃત રૂપોની અંદર બીજા કોઇ પણ કરતાં બહુશાસનોમાં વધારે અંશે; કારણકે ત્યાં નાગરિકોને સમાન હોવાથી ઘણી વસ્તુઓ સાધારણ હોય છે.

## ૧૨. સગાઓ અને સાથીઓની મિત્રતા સમ્બન્ધી.

બધી મિત્રતા, આપણે કહેલું છે તેમ, સહવાસ સૂચવે છે; પણ સગાઓની મિત્રતાને અને સાથીઓની મિત્રતાને આપણે બીજીથી છૂટી કરવી જોઇએ. એક નગરના રહેવાસીઓ, એક કોમના આદમીઓ, એક વહાણના ખલાસીઓ, વગેરેની મિત્રતાઓને, આમનાથી વિરુદ્ધ, સહવાસ સાથે વધારે નિસબત દેખાય છે; કારણકે તેઓ કોઇક પ્રકારના કરાર ઉપર સ્થપાયેલી લાગે છે. મેજબાન અને મેહમાનની મિત્રતાને પણ આ વર્ગમાં દાખલ કરી શકાય.

સગાઓની મિત્રતામાં જૂદી જૂદી જાતિઓનો સમાવેશ થતો દેખાય છે. પણ તેનાં બધાં રૂપોમાં તે માબાપ અને બાલકની મિત્રતા પર આધાર રાખતી લાગે છે. કારણકે માબાપોને પોતાના એક ભાગની માફક બાલકો હોય છે; બાલકો માતાપિતાને પોતાની હયાતીના કારણ તરીકે ચાહે છે. પણ બાલકો આ પોતાનાં માબાપ છે એમ જાણે છે તે કરતાં માબાપ પોતાનાં બાલકોને વધારે સારી રીતે જાણે છે, અને જે જન્મ આપે છે તે જે પોતામાંથી પ્રભવે તેના તરફ બાલક પોતાને જીવન આપનાર તરફ હોય તે કરતાં વધારે અનુરક્ત હોય છે: કારણકે આપણામાંથી જે પ્રભવે છે, તે જેમ એક દાંત અથવા એક વાળ અથવા એ જાતની કોઇ પણ વસ્તુ તેના ધણીની છે તેમ આપણું છે; પણ આપણે તેના બિલકુલ નથી, અથવા છીએ તો ઓછે દરજ્જે છીએ.

વળી, વખતની બાબતમાં એક તફાવત છે; કારણકે માબાપ પોતાનાં ફરઝંદને જન્મની ક્ષણથી ચાહે છે, પણ બાલકો પોતાનાં માબાપને વખત વીત્યા પછીજ ચાહે છે, એટલે જ્યારે તેમનામાં બુદ્ધિ અથવા સમજણ આવે છે ત્યારે.

આ વિચારો બાપ કરતાં મા પોતાનાં બાલકોને વધારે શા માટે ચાહે છે તે પણ બતાવી આપે છે.

ત્યારે માબાપ પોતાનાં બાલકોને પોતાની માફક ચાહે છે (કારણકે પોતામાંથી જે પ્રભવે છે તે જ્યારે છૂટું થાય ત્યારે જાણે કે બીજું પોતે છે), પણ બાલકો માબાપને પોતાની હયાતીના કારણ તરીકે ચાહે છે, અને ભાઇઓ એકજ સ્થાનથી ઉત્પન્ન થવાને લીધે પરસ્પર ચાહે છે: કારણકે પોતાના પ્રભવસ્થાન સાથેના તેમના સમ્બન્ધની એકતાથી તેમનામાં પરસ્પર એકતા થાય છે; એટલે તેઓ કહે છે કે અમે એકજ લોહી અને વંશના છીએ, ઇત્યાદિ. અને તેથી જોકે તેઓ ભિન્ન ભિન્ન વ્યક્તિઓ છે, છતાં અમુક રીતે એક છે.

પણ ભાઇઓ વચ્ચેની મિત્રતા સાધારણ પોષણ અને ઉમરના સરખાપણાથી ઘણી વધે છે; કારણકે કહેવત છે તેમ જેઓ એકજ ઉમરના હોય છે તેઓ સ્વાભાવિક રીતે એકબીજાને ચાહે છે, અને જેઓ એકબીજાના પરિચિત હોય છે તેઓ સ્વાભાવિક રીતે એકબીજાના સાથી થાય છે, એટલે ભાઇઓની મિત્રતા સાથીઓની મિત્રતાને મળતી આવે છે.

પિતરાઇઓ અને બીજા સગાઓ પણ એજ કારણથી પરસ્પર અનુરક્ત થાય છે, એટલે કે એકજ વંશના હોવાથી. પણ એ અનુરાગ કુટુમ્બના સ્થાપનારથી નજીક અથવા દૂર હોય તે પ્રમાણે વધારે અથવા ઓછો ગાઢ હોય છે.

બાલકોની પોતાનાં માબાપ તરફની મિત્રતા (માણસોની દેવો તરફની મિત્રતાની માફક) જે સારાં અને મોટામાં મોટા લાભના કારણ તરીકે પોતાથી ચડિયાતાં છે તેની તરફની મિત્રતા છે, એટલે કે, જીવન અને પોષણ તથા જન્મથી માંડીને બધી કેળવણીના કારણ તરીકે.

આ પ્રકારની મિત્રતા અજાણ્યાની મિત્રતાના કરતાં આનન્દ અને લાભ બન્ને વધારે લાવે છે, જીવનનું સાહચર્ય જેમ વધારે હોય તે પ્રમાણમાં.

ભાઇઓની મિત્રતામાં સાથીઓની મિત્રતાનાં બધાં લક્ષણો હોય છે, અને (જો તેઓ સારા હોય અને સામાન્યત: એકબીજાને મળતા આવતા હોય તો) તે વધારે કોટિમાં હોય છે, કારણકે તેઓ એકબીજાના વધારે હોઇને જન્મથી એકબીજાને ચાહતા હોય છે, અને એક વંશના સંથા સાથે

ઉછરેલા અને કેળવાયેલા હોવાથી તેમના લક્ષણમાં વધારે સામ્ય હોય છે; ઉપરાંત, તેમને પરસ્પરનો લાંબામાં લાંબો અને સૌથી વધારે ખાતરી ભરેલો અનુભવ હોય છે.

બીજા બધા સગાઓની મિત્રતાઓમાં તેમના સમ્બન્ધના પ્રમાણમાં એજ તત્ત્વો રહેલાં માલુમ પડશે.

પતિ અને પત્નીની મિત્રતા સ્વાભાવિક લાગે છે; કારણકે માણસો સ્વભાવથી સામાજિક સંસ્થાઓને રચવાના કરતાં જુગલોમાં જોડાવાને વધારે પાત્ર છે, કારણકે કુટુમ્બ એ રાજ્ય કરતાં સમયમાં પહેલું અને વધારે આવશ્યક છે, અને જાતિની સન્તતિ એ પ્રાણીજીવનનું વધારે તાત્ત્વિક લક્ષણ છે. બીજાં પ્રાણીઓ આ હેતુને માટે જ સમાગમ કરે છે, પણ પતિ અને પત્ની માત્ર બાલકો પેદા કરવાને જ સાથે રહેતાં નથી, પણ પોતાના જીવનની જરૂરોને સંતોષવાને માટે પણ : કારણકે પુરુષ અને સ્ત્રીનાં કર્તવ્યો પરસ્પરથી સ્પષ્ટ વિભિન્ન અને વિશિષ્ટ છે; તેટલા માટે તેઓ બન્ને સામાન્ય સંગ્રહમાં ભાગ આપીને એકબીજાની ખામીઓ પૂરી કરે છે, અને તેથી આ પ્રકારની મિત્રતા આનન્દ અને લાભ બન્ને લાવે છે એમ મનાય છે. પણ જો તેઓ સારાં હશે તો તે સદ્ગુણ ઉપર પણ સ્થાપિત થશે; કારણકે પુરુષજાતિ અને સ્ત્રીજાતિ દરેકને તેનો પોતાનો સદ્ગુણ છે, અને જે સરખા સ્વભાવનું છે તેમાં બન્ને આનન્દ મેળવશે.

બાલકો, પતિ અને પત્નીને સાથે જોડવાની ગ્રન્થિ સરખાં પણ દેખાય છે (જે અનપત્ય લગ્નો વધારે ત્વરાથી તૂટવાનું એક કારણ છે); કારણકે બાલકો એ બન્નેનું એક સામાન્ય હિત છે, અને માણસોને જે કંઇ સામાન્ય હોય છે તે તેમને સાથે જોડી રાખે છે.

પુરુષે પોતાની પત્નીની સાથે અને સામાન્યતઃ મિત્રે મિત્ર સાથે શી રીતે વર્તવું, એમ પૂછવું એ આ દાખલાઓમાં ન્યાયને શું અપેક્ષિત છે એમ પૂછવાની બરાબર લાગે છે; કારણકે માણસ તરફથી 'પોતાના મિત્ર માટે જે અપેક્ષિત છે તે કોઇ અજાણ્યા માટે, એક સાથી માટે, અથવા સહાધ્યાયી માટે જે અપેક્ષિત છે તેથી ભિન્ન છે.

## ૧૩. બદલાની સરતો અને તેને લીધે સમાન મિત્રતાઓમાં થતા કજિયાઓ સમ્બન્ધી.

આપણે શરૂઆતમાં કહ્યું હતું તેમ મિત્રતાના ત્રણ પ્રકાર છે, અને દરેક પ્રકારમાં સમ અને અસમ મિત્રતાઓ છે; મારા કહેવાની મતલબ એવી છે કે કોઇ વાર બે સરખા સારા માણસો મિત્ર થાય છે, અને કોઇ વાર એક સારો તથા એક નઠારો,—અને એ પ્રમાણે જેઓ પરસ્પર આનન્દદાયક હોય તેમાં, તથા જેઓ લાભની દૃષ્ટિથી મિત્ર હોય તેમાં—કોઇ વાર તેઓ પરસ્પર સમાન સેવા કરે છે, અને કોઇ વાર અસમાન.

હવે, જેઓ સમાન છે તેમણે સમાન રીતે પરસ્પર ચાહીને વગેરેથી સમાનતા કરવી જોઇએ, પણ જેઓ અસમાન છે તેમણે ઇતરની વધારે અથવા ઓછી યોગ્યતાના પ્રમાણમાં પોતા તરફથી આપીને સમાનતા કરવી જોઇએ.

પણ આપણે ધારી શકીએ તેમ, આરોપો અને ઠપકાઓ માત્ર અથવા ઘણે ભાગે લાભના હેતુની મિત્રતાઓમાં ઉદ્ભવે છે. કારણકે જેમની મિત્રતા સદ્ગુણ પર સ્થપાયેલી હોય છે તેઓ એકબીજાનું હિત કરવાને ઉત્સુક હોય છે, (કારણકે આ સદ્ગુણ અને મિત્રતાનું કર્તવ્ય છે); અને જે લોકો એક-બીજાની સાથે આમ સ્પર્ધા કરતા હોય તેમની વચ્ચે આરોપો અને કજિયા ઉઠી શકે નહીં; કારણકે માણસ જે તેને ચાહતો હોય અને તેની સેવા કરતો હોય તેની સામે આકરો થતો નથી, પણ જો માયાળુ સ્વભાવનો હોય તો વળતી તેવી જ સેવા કરીને બદલો આપે છે. અને જે મહત્તર સેવા કરે છે તે પોતાના મિત્રને ઠપકો આપશે નહીં, કારણકે તે તો જે ઇચ્છે છે તે પામે છે;* કારણકે દરેક જે હિત છે તે ઇચ્છે છે.

વળી, જે મિત્રતાઓનો હેતુ આનન્દ છે, તેમાં પણ આવા કજિયા થવાનો સંભવ નથી; કારણકે બન્ને જો એકબીજાના સહવાસમાં આનન્દ પામતા હોય તો એકી વખતે બન્ને જે ઇચ્છે છે તે મળે છે; પણ એક જો બીજા ઉપર એવો આરોપ મૂકે કે તે તેને ગમતો નથી તો તે

* કારણકે તે તેના મિત્રનું હિત ઇચ્છે છે.

પેાતાને હાસ્યાસ્પદ કરે છે, કારણકે તેની સાથે સહવાસ કરવાને તેના પર કંઇ દબાણ નથી.

પણ જે મિત્રતાનેા હેતુ ઉપયેાગ છે તેમાં આરેાપેા પુષ્કળ થાય છે; કારણકે અહીં મિત્રેા એકબીજાને માત્ર પેાતાના લાભની દૃષ્ટિથી વાપરતા હેાવાથી દરેકને હમેશાં મેાટા ભાગની ઇચ્છા રહે છે, અને ધારે છે કે તેને ઘટે તે કરતાં ઓછું મળે છે, અને પેાતાને જેની જરૂર છે અને પેાતે જેને લાયક છે તેટલું ન કરવા માટે તે બીજાને ઠપકેા આપે છે; જોકે, હકીકતમાં, જે કેાઇ પણ સેવા બજાવે છે તે બીજાને જેની જરૂર હેાય તે બધું પૂરૂં પાડે એ અશક્ય છે.

પણ એમ લાગે છે કે જેમ ન્યાયના નિયમેા બેવડા છે, જે લખાયેલા નથી તે અને જે કાયદાઓમાં લખાયેલા છે તે, તેમ જે મિત્રતાનેા હેતુ ઉપયેાગ છે તે બે પ્રકારની છે–એક સ્વભાવ ઉપર આધાર રાખતી, અને બીજી કરાર ઉપર, અને આરેાપેા સૈાથી વધારે ત્યારે ઉઠવાનેા સમ્ભવ છે કે જ્યારે શરૂઆતમાં સમ્બન્ધ એક અર્થમાં સમજવામાં આવે છે, અને આખરે બીજા અર્થમાં.

જે મિત્રતા કરાર પર આધાર રાખે છે તેમાં ઠરાવેલી સરતેા હેાય છે, અને તે બે પ્રકારની છે : એક ચેાકખી વ્યાપારી છે, અને તેમાં રેાકડ ચૂકવવાના સિદ્ધાન્તનું પાલન થાય છે; બીજી વખતની બાબતમાં ઓછી સખત છે, જોકે તેમાં પણ એક વસ્તુને બદલે બીજી આપવાને ઠરાવ તેા હેાય છે.

એ પાછલા દાખલામાં જે આપવાનું છે તે સ્પષ્ટ છે અને તેમાં વાંધેા ઉઠી શકે નહીં, પણ તે અદા કરતાં વિલમ્બ થાય તેમાં મિત્રતાનેા અંશ રહેલેા છે. જે કારણથી કેટલાંક રાજ્યેામાં એવા દાખલાઓની અંદર કાયદાથી કશી ફરજ પાડવામાં આવતી નથી, પણ એવું માનવામાં આવે છે કે, જ્યારે માણુસ બીજાનેા વિશ્વાસ રાખે ત્યારે તેનાં પરિણામેા તેણે સહન કરવાં જોઇએ.

જે મિત્રતા સ્વભાવ ઉપર આધાર રાખે છે તેમાં કશી ચેાક્કસ સરતેા હેાતી નથી, પણ એક માણુસ બીજાને મિત્ર તરીકે બક્ષેશેા આપે છે. પણ

પાછળથી તે પોતે આપેલ વસ્તુને બક્ષેશ ન ગણતાં થોડા વખતના ઉપયોગ માટે આપેલ ગણીને તેટલુંજ અથવા વધારે બદલામાં માગે છે. અને આ પ્રમાણે, શરૂઆતમાં જે ભાવ હોય તેથી બીજા ભાવમાં સમ્બન્ધ પૂરો કરવા ઇચ્છીને તે બીજાના ઉપર આરોપ મૂકશે. અને આમ બનવા સમ્ભવ છે, કારણકે બધા અથવા લગભગ બધા માણસો જોકે ઉમદાને ઇચ્છે છે તોપણ લાભકારકને પસન્દ કરે છે; અને જોકે બદલાની આશા વગર કોઇની સારી સેવા કરવી ઉમદા છે, તોપણ બદલો મેળવવામાં લાભ છે.

ત્યારે આવા દાખલાઓમાં, જો આપણામાં શક્તિ હોય તો, આપણે મળેલા લાભોનો સરખો બદલો આપવો જોઇએ (કારણકે જો કોઇ માણસની ઇચ્છા ન હોય તો આપણે તેની સાથે મિત્ર તરીકે વર્તવું જોઇએ નહીં: આપણે ધારવું જોઇએ કે શરૂઆતમાં આપણે ભૂલ કરી છે, અને જે માણસ પાસેથી લાભ સ્વીકારવો ન જોઇએ તેની પાસેથી સ્વીકાર્યો છે–કારણકે તે મિત્ર નહોતો, અને તેનું વર્તન સ્વાર્થરહિત નહોતુ–અને તેથી જાણે ઠરાવેલી સરત માટે આપણે સેવા સ્વીકારી હોય એ રીતે જ આપણે તે સમ્બન્ધ પૂરો કરવો જોઇએ); અને બદલો આપણે શક્તિમાન હોઇએ તો આપવાને કબૂલ કરીએ એજ હોવો જોઇએ; જો શક્તિમાન ન હોઇએ તો સેવા કરનાર બદલાની આશા પણ રાખે નહીં. એટલે આપણે યોગ્ય રીતે કહી શકીએ કે જો આપણામાં શક્તિ હોય તો બદલો વાળવો જોઇએ.

પણ શરૂઆતમાં આપણે સંભાળથી એ વિચારવું જોઇએ કે આપણી જે સેવા કરે છે તે કોણ છે, અને કઇ સમજથી તે કરે છે, એટલે તે સમજથી આપણે કાંતો તે કબૂલ રાખીએ અથવા તો ના પાડીએ.

જે બદલો વાળવાનો છે તે સેવા સ્વીકારનારને સેવાની જે કીમત હોય તેના પ્રમાણમાં વાળવો, કે સેવા કરનારને તેની જે કીમત હોય તે માપથી વાળવો, એ એક વિવાદ થઇ શકે એવો પ્રશ્ન છે. કારણકે સ્વીકારનારાઓ એમ કહે એવો સમ્ભવ છે કે, અમને ઉપકારકોને જે ન્હાની વાત હતી તે મળેલ છે, અને એ તો અમને બીજાઓ પાસેથી પણ મળી શકત, અને આમ તેઓ મળેલા લાભની અવગણના કરે છે; પણ એથી ઉલટું ઉપ-

કારકો એમ કહે એવો સમ્ભવ છે કે, અમે અમારી પાસે સારામાં સારું હતું તે આપ્યું છે, જે બીજા કોઇની પાસેથી મળી શકત નહીં, અને તે સંકટને વખતે અથવા બીજા તેવા દબાણને વખતે આપેલ છે.

કદાચ આપણે કહી શકીએ કે, જો મિત્રતાનો હેતુ લાભનો હોય, તો થયેલા લાભને માપ ગણવું જોઇએ; કારણકે સ્વીકારનાર સેવા માગે છે, કે જે સામો માણસ બદલામાં સરખી સેવાની આશામાં આપે છે: એટલે કરેલી મદદની કીમત આગલાને જે લાભ થયો હોય તે પરથી નિર્ણીત થાય છે, અને તેણે પોતાને મળ્યું હોય તેટલું વાળવું જોઇએ, અથવા એથી પણ વધારે; કારણકે તેમ કરવું એ વધારે ઉમદા માર્ગ છે.

બીજી તરફ, સદ્ગુણ ઉપર સ્થપાયેલી મિત્રતાઓમાં આવા આરોપો કરવામાં આવતા નથી, પણ એમ દેખાય છે કે સેવા કરનારના આશયથી સેવાનું માપ થાય છે; કારણકે સદ્ગુણ અને નીતિ સમ્બન્ધી લક્ષણ આશયથી નિર્ણીત થાય છે.

## ૧૪. અસમાન મિત્રતાઓમાં કજિયાઓ સમ્બન્ધી.

અસમાન મિત્રતાઓમાં પણ કજિયાઓ ઉઠે છે; કારણકે કોઇ વાર દરેક મોટા ભાગનો દાવો કરે છે, પણ જ્યારે આમ બને છે ત્યારે મિત્રતા તૂટે છે. ઉદાહરણ તરીકે, એમાંથી જે બેહતર હોય તે ધારે છે કે તેને મોટો ભાગ મળવો જોઇએ; તે કહે છે કે, "સારા માણસનો ભાગ મોટો હોય;" એમાંથી જે વધારે ઉપયોગી હોય તે પણ એજ દાવો કરે છે; તે કહે છે કે "સૈા કબૂલ કરે છે કે નિરુપયોગી માણસને સરખો હિસ્સો ન ઘટે; કારણકે મિત્રતામાંથી દરેકને જે તે કરે તેની કીમત પ્રમાણે મળે તે વગર મિત્રતાનો મફતની સેવામાં અધઃપાત થાય છે." કારણકે આવા માણસો ધારે છે કે વેપારીઓના પંત્યાળાનો નિયમ મિત્રતામાં પણ પળાવો જોઇએ, કે જ્યાં જેઓ વધારે નાખે છે તેઓ મોટો ભાગ લે છે.

ગરજાઉ માણસ અને ઉતરતો માણસ ઉલટી રીતે દલીલ કરે છે, તેઓ કહે છે, "માણસ મુશ્કેલીમાં હોય ત્યારે તેને મદદ કરવી એ સારા

મિત્રની ફરજ છે; કારણકે જો કંઇ પણ ફાયદો ન થાય તો સારા અથવા સત્તાવાળા માણસની સાથે મિત્રતાનો ઉપયોગ શો ?”

એમ લાગે છે કે બન્નેના દાવા સાચા છે, અને દરેકને બીજાના કરતાં મોટો ભાગ મળવો જોઇએ, પણ એક જ વસ્તુઓનો નહીં–ચડિયાતા માણસને વધારે માન, અને ગરજાઉ માણસને વધારે લાભ; કારણકે સદ્‌ગુણ અને પરોપકારને માનની ખંડણી ઉચિત છે, અને ગરજને નાણાં સમ્બન્ધી લાભમાં ઘટિત મળે છે.

રાજ્યવ્યવસ્થાઓમાં પણ આ વાત સ્વીકારાતી જણાય છે: હિતના સામાન્ય સંગ્રહમાં જે કશો ફાળો આપતો ન હોય તેને કશું માન મળતું નથી; સામાન્ય સંગ્રહ જેઓ સમાજને લાભ કરે છે, તેઓમાં વહેંચાય છે, અને આ સામાન્ય સંગ્રહમાં માન એક ભાગ છે. કારણકે સમાજમાંથી જે નાણું પેદા કરે છે, તેણે સમાજ તરફથી માન પણ પામવાની આશા રાખવી જોઇએ નહીં; અને કોઇ પણ માણસ દરેક બાબતમાં થોડો ભાગ લઇને સન્તુષ્ટ થતો નથી. એટલે જે સાર્વજનિક બાબતોમાં નાણું ખરચે છે તેને આપણે ઉચિત માન આપીએ છીએ, અને જેની સેવા નાણાંમાં વાળી શકાય તેને નાણાં આપીએ છીએ; કારણકે અગાઉ કહ્યું હતું તેમ દરેકને તેની યોગ્યતાના પ્રમાણમાં આપવાથી સમાનતા થાય છે અને મિત્રતા જળવાય છે.

ત્યારે એજ સિદ્ધાન્તોથી અસમાન વ્યક્તિઓના વ્યવહારનું પણ નિયમન થવું જોઇએ; અને જેને બીજા તરફથી પૈસામાં કે લક્ષણમાં લાભ મળ્યો હોય, તેણે બદલામાં માન આપવું જોઇએ, પાસે જે સાધન હોય તેથી ચૂકવવું જોઇએ. કારણકે મિત્રતા જે લ્હેણું હોય તે નહીં પણ જે શકય હોય તે માગે છે: જે લ્હેણું હોય તે આપવું અશકય હોઇ શકે, ઉદાહરણ તરીકે, દેવો અને માબાપને જે માન ઉચિત છે તેમાં; કારણકે એમના તરફનું બધું ઋણ કોઇ પણ માણસ કદાપિ ભરી શકે નહીં; પણ જે કોઇ તેમની બનતી સેવા કરે છે તેણે પોતાની ફરજ અદા કરી ગણાય છે.

આ કારણને લીધે એમ દેખાય છે કે કોઇ માણસ પોતાના બાપને નાકબૂલ કરી શકે નહીં, જોકે એક બાપ પોતાના દીકરાને નાકબૂલ કરી

શકે; કારણકે જે ઋણી હોય તેણે ચૂકવવું જોઇએ: પણ દીકરો ગમે તે કરે છતાં પોતાને જે મળ્યું છે તેનો પૂરો બદલો તે કદાપિ વાળી શકે નહીં; એટલે તે હમેશાં ઋણમાં રહે છે. પણ જે ધીરનાર છે, તેને પોતાના કરજદારને અળગો કરવાની છૂટ છે; એટલે એક બાપને પોતાના દીકરાને અળગો કરવાની છૂટ છે. પણ તે સાથે દીકરો ઘણો મોટો દાંડ હોય તે સિવાય, કોઇ પણ માણસ પોતાના દીકરાને કદાપિ નાકબૂલ કરે એ સંભવિત નથી; કારણકે કુદરતી અનુરાગ દૂર રાખીએ, તોપણ દીકરો આપી શકે તે આધારને ફેંકી ન દેવો એ માનુષ સ્વભાવ છે. પણ દીકરો જો દાંડ હશે તો બાપને મદદ કરવામાંથી છટકવાને તે ઇચ્છતો હશે, અથવા તે કરવાને ઉત્સુક તો નહીં જ હોય; કારણકે ઘણાખરા માણસો લાભ મેળવવાને ઇચ્છે છે, પણ લાભ કરવાથી દૂર રહે છે, તે અસાર માનીને. ત્યારે આ પ્રશ્નોને માટે આટલું.



# પ્રકરણ ૯.

---

## મિત્રતા અથવા સ્નેહ–ચાલૂ.

### ૧. અસમાન મિત્રતાઓમાં પ્રમાણના નિયમ સમ્બન્ધી.

બધી અસમાન મિત્રતાઓમાં પ્રમાણપુરસ્સર વિનિમય સમાનતા રાખે છે અને મિત્રતાને જાળવે છે ( આપણે કહ્યું છે તેમ ), જેમ નાગરિકોના સમાજમાં મોચી પોતાના જોડાના બદલામાં પોતાની પાત્રતા પ્રમાણે અમુક બદલો મેળવે છે, અને વણકર તથા બીજાઓ પણ મેળવે છે, તેમ.

હવે, આ પાછલા દાખલાઓમાં, નાણું સામાન્ય માપ પૂરૂં પાડે છે; નાણું તે ધોરણ છે કે જેને દરેક વસ્તુ સુપ્રત થાય છે, અને જેનાથી તે મપાય છે.

બીજી તરફ, લાગણીની મિત્રતાઓમાં, પ્રેમી કોઇ વાર ફરિયાદ કરે છે કે હું અતિશય ચાહું છું, પણ બદલામાં મને કશી ચાહના મળતી નથી, જોકે કદાચ, તેનામાં કશું ચાહવા લાયક ન હોય; વારંવાર પ્રેમપાત્ર ફરિયાદ કરે છે કે ચાહનાર બધી બાબતનાં વચન આપતો, પણ હવે કશું અદા કરતો નથી.

આ પ્રકારની ફરિયાદો ત્યારે ઉઠવાનો સંભવ છે કે જ્યારે, એક વ્યક્તિને મિત્રતાનો હેતુ આનન્દ હોય, અને બીજીને લાભ હોય, અને બન્નેને જેની જરૂર હોય તે ન મળતું હોય. કારણકે મિત્રતા આ હેતુઓ ઉપર સ્થપાયેલી હોવાથી જ્યારે જ્યારે માણસો જેની ખાતર મિત્ર થયા હોય તે ન મળે ત્યારે તૂટે છે; કારણકે દરેક બીજાની જાતને ચાહતો નથી, પણ માત્ર બીજાની પાસે હોય તેવી કોઇક વસ્તુને, કે જે ટકી શકે તેવી ન હોય; જે કારણથી આ મિત્રતાઓ પણ ટકી શકે તેવી હોતી નથી. પણ લક્ષણ ઉપર સ્થપાયેલી મિત્રતા શુદ્ધ હોવાથી આપણે કહ્યું છે તેમ ટકી રહે તેવી છે.

વળી, કોઇ વાર જ્યારે પોતાને જરૂર હોય તે કરતાં જૂદી વસ્તુ મળતી માલુમ પડે છે, ત્યારે મિત્રો લડે છે; કારણકે જરૂર હોય તે ન મળે તે કશું ન મળવાની બરાબર છે. આના ઉદાહરણ તરીકે પેલી સિતારીની વાત આપી

શકાય: એક માણસે તેને વચન આપ્યું હશે કે તું જેમ વધારે સરસ બજાવીશ તેમ તને વધારે મળશે; પણ જ્યારે પ્રભાત થવા આવ્યું, અને સિતારીએ વચન પ્રમાણે મળવાની માગણી કરી, ત્યારે પેલાએ જવાબ આપ્યો કે મેં તને આનન્દના બદલામાં આનન્દ* આપ્યો છે. હવે આ જો બન્નેની ઇચ્છા હોય, તો કશું વધારે કહેવાનું રહે નહીં: પણ જો એકને આનન્દની અને બીજાને લાભની જરૂર હોય, અને એકને પોતાની જરૂર પ્રમાણે મળ્યું હોય તથા બીજાને ન મળ્યું હોય, તો સારું બરાબર થયું ગણાય નહીં; કારણકે માણસને જેની જરૂર હોય તે પર તે હૃદય લગાડે છે, અને તેની ખાતર અમુક સેવા કરવાનું કબૂલ કરે છે.

પણ સેવાનું મૂલ્ય ઠરાવવાનું કામ કોનું છે? જે પ્રથમ આપે છે તેનું, કે જે પ્રથમ સ્વીકારે છે તેનું? કારણકે જે પ્રથમ આપે છે તે એ કામ બીજાને માટે રાખતો જણાય છે. કહે છે કે પ્રોટેગોરાસનો આ રિવાજ હતો: કોઇ પણ વિષય ઉપર પાઠ આપતાં તે પોતાના શિષ્યને તેણે મેળવેલા જ્ઞાનનું મૂલ્ય કરવા કહેતો, અને તેટલું તે લેતો.

છતાં કેટલાક ધારે છે કે નિયમ એવો હોવો જોઇએ કે "મિત્રે ઠરાવેલા મુસારાથી સન્તોષ માનવો જોઇએ."

પણ જો કોઇ માણસ, અગાઉથી નાણાં લીધા પછી, પોતે અદા કરી શકે તે કરતાં વધારે વચન આપવાના કારણથી પોતાની કબૂલાતો પાળી શકે નહીં, તો તે યોગ્ય રીતે જવાબદાર ગણાય છે; કારણકે તે પોતાનો કરાર પાળતો નથી. પણ સોફિસ્ટોને, કદાચ, આ યોજના (અગાઉથી પગાર લેવાની) પકડવાની ફરજ પડે છે; કારણકે નહીં તો તેઓ જે જાણે છે તે માટે કોઇ કશું આપે નહીં.

ત્યારે, પોતાને જે માટે અગાઉથી બદલો મળી ગયો છે તે કામ જે માણસ કરતો નથી, તે ખરી રીતે જવાબદાર છે. પણ જ્યારે થયેલી સેવા માટે કશો ચોકસ કરાર ન હોય, (અ) જ્યારે કોઇ માણસ સ્વેચ્છાથી બીજાને તે બીજાની ખાતર મદદ કરે, ત્યારે અમે કહ્યું છે તેમ કશો આરોપ ઉદ્-

* એટલે કે આશાનો આનન્દ.

ભરી શકે નહીં, કારણકે આ તો સદ્‌ગુણ ઉપર સ્થપાયેલી મિત્રતાનો સ્વભાવ છે. અહીં પ્રથમ સેવા કરનારના આશય ઉપરથી બદલો નિયમિત થવો જોઇએ; કારણકે મિત્ર અને સદ્‌ગુણ બન્નેને બનાવનાર આશય છે. એક ફિલસુફ અને તેના શિષ્યોના સમ્બન્ધોને પણ એજ નિયમ લાગૂ પડતો જણાય છે; કારણકે અહીં લાયકી નાણામાં માપી શકાય નહીં, અને તેને આપી શકાય તેવાં કોઇ પણ માનથી પૂરતો બદલો વળે નહીં; છતાં જેમ દેવો અને માબાપ સાથેના આપણા સમ્બન્ધોમાં થાય છે તેમ શક્યને પૂરતા તરીકે સ્વીકારવામાં આવે છે. (બ) પણ જો પહેલી બક્ષેશ આ ભાવથી આપવામાં આવી ન હોય, પણ એવી સમજણથી કે કંઇક બદલો મળશે, તો તે બદલો, બની શકે તો, એવો હોવો જોઇએ કે બન્ને તેને લાયકીના પ્રમાણમાં ગણે: પણ જો આમ ન બની શકે, તો એ માત્ર આવશ્યક નહીં પણ ન્યાયપુરસ્સર સુદ્ધાં લાગે છે કે, પહેલા લાભના સ્વીકારનારે તેની તુલના કરવી જોઇએ; કારણકે તેણે સ્વીકારેલા લાભની રકમ જે કંઇ હોય, અથવા એ આનન્દને માટે જે કંઇ આપવાને તે રાજી હોત, તેજ રકમ સ્વીકારવામાં પેલા બીજાને પોતાનું લ્હેણું હશે તે મળી જશે. કારણકે વેચાણોમાં પણ જે બને છે તે સ્પષ્ટ રીતે આ છે; અને કેટલાંક રાજ્યોમાં ઐચ્છિક કરારોની અંદર કાયદો કશું અપાવતો નથી, કારણકે એમ માનવામાં આવે છે કે જ્યારે કોઇ માણુસ પર તમે વિશ્વાસ રાખો, ત્યારે સારૂં જે ભાવમાં શરૂ કર્યું હોય તેજ ભાવમાં પૂરૂં કરવું જોઇએ. સેવાનું મૂલ્ય વિશ્વાસકના કરતાં વિશ્વસિત કરે એ વધારે યોગ્ય ગણાય છે. કારણકે ઘણીખરી વસ્તુઓનું જેમની પાસે તે હોય તેઓ અને જે તે મેળવવા ચાહતા હોય તેઓ જૂદું જૂદું મૂલ્ય કરે છે: જે આપણું હોય અને જે આપણે આપી દેતા હોઇએ તે આપણને તો હમેશાં બહુ કીમતી લાગે છે. તોપણ, બદલો તો સેવાનો સ્વીકારનાર તેનું જે મૂલ્ય કરે તેથી મળવો જોઇએ. પણ કદાચ તેણે વસ્તુ મળ્યા પહેલાં તેનું જે મૂલ્ય લાગતું હતું તે ગણવું જોઇએ, મળ્યા પછી તેને જે લાગે તે નહીં.

## ૨. કર્તવ્યોના વિરોધ સમ્બન્ધી.

અહીં કેટલાક બીજા પ્રશ્નો સૂચિત થાય છે, જેવા કે, સેવાને માટે બાપના હકો હદ વગરના હોવા જોઇએ કે કેમ, અને દીકરાએ દરેક બાબતમાં તેને તાબે રહેવું જોઇએ, કે બિમારીમાં તેણે વૈદ્યને તાબે રહેવું જોઇએ, અને સેનાપતિની ચૂંટણીમાં જે યુદ્ધકલામાં નિપુણ હોય તેને પસંદ કરવો જોઇએ; અને એ પ્રમાણે, માણસે પોતાના મિત્રને મદદ કરવી જોઇએ કે કોઇ સજ્જનને, અને એક ઉપકારકનો બદલો વાળવો જોઇએ કે એક સાથીને ભેટ આપવી જોઇએ, જો એ બન્ને ન બને તેમ હોય તો.

કદાચ આપણે કહી શકીએ કે આવા બધા દાખલાઓ માટે ચોકસ નિયમો આપવા એ ભાગ્યેજ શક્ય છે; કારણકે જૂદા જૂદા દાખલા બધી રીતે જૂદા પડે છે, કર્મની મહત્તા અથવા ક્ષુદ્રતા પ્રમાણે, અને તેના ઉમદાપણા અથવા આવશ્યકતા પ્રમાણે. પણ એ સામાન્યત: ખુલ્લું છે કે કોઇ પણ એક માણસના હકો બીજા બધાના હકોથી ચડી શકે નહીં; અને એક સામાન્ય નિયમ પ્રમાણે, આપણે કોઇ સાથીનું ભલું કરીએ તે પહેલાં આપણે લીધેલા લાભોનો બદલો વાળવો જોઇએ. જેમ, જો આપણે નાણાં લીધાં હોય, તો આપણે આપણા સાથીઓને ભેટો આપીએ તે પહેલાં કરજદારોને ચૂકવવું જોઇએ.

પણ એવું બનવા સમ્ભવ છે કે આ નિયમ પણ બધા દાખલામાં લાગૂ થશે નહીં; ઉદાહરણ તરીકે, કોઇ માણસને લૂટારાની ટોળી પાસેથી કોઇએ નાણાં આપી છૂટો કર્યો હોય, તો તેણે પોતાના છોડવનારને છોડવવો જોઇએ, તે ગમે તે હોય તોપણ, અથવા તે બન્ધનમાં પડયો ન હોય છતાં નાણાં માગતો હોય તો તેને ચૂકવી આપવાં જોઇએ, કે પ્રથમ પોતાના બાપને *છોડવવો જોઇએ?* કારણકે એમ દેખાય છે કે માણસે પોતાની પણ પહેલાં પોતાના બાપને છોડવવો જોઇએ.

ત્યારે આપણે કહ્યું તેમ, સામાન્ય રીતે બોલતાં, આપણે જે કરજ હોય તે ચૂકવવું જોઇએ; પણ જો આપવું (ચૂકવવાને બદલે) વધારે ઉમદા હોય, અથવા તેથી વધારે દબાણની જરૂરનો નિકાલ થતો હોય, તો એ

દિશામાં વળવું વાજબી છે; કારણકે કોઇ વાર અગાઉની સેવા વાળવાનું પણ વાજબી હોતું નથી, ઉ. ત. જ્યારે કોઇ માણસે બીજાને સારો માણસ ધારીને તેને મદદ કરી હોય, અને તે માણસ પહેલા માણસને વાળી આપતાં પોતે જેને નઠારો માણસ ધારે છે તેને મદદ કરવાનું બનતું હોય. અને તેથી અમુક માણસ જેણે નાણાં ધીર્યાં હોય તે માણસને બદલામાં નાણાં ધીરવાને તે કોઇક વાર બંધાયો નથી: **અ** એ **બ** ને પાછાં મળવાની પૂર્ણ આશામાં નાણાં ધીર્યાં હોય, કારણકે **બ** આબરૂદાર માણસ છે; પણ **બ** ને **અ** તરફથી વળતરની કંઇ આશા ન હોય, કારણકે તે ઠાંડ છે. જો આ પ્રમાણે બરાબર સ્થિતિ હોય, તો બદલામાં ધીરવાની માગણી વાજબી નથી; પણ હકીકત જૂદી હોય, છતાં જો તેઓ એકબીજા માટે આમ ધારતા હોય તો તેમનું વર્તન સ્વાભાવિક ગણાશે.

જેમ આપણે વારંવાર કહ્યું છે તેમ, માનુષ અનુરાગો અને કર્મો સમ્બન્ધી નિર્દેશોમાં વિષયના અચોકસપણાનો ભાગ આવ્યા વગર રહે નહીં.

ત્યારે, એ સાધારણ સ્પષ્ટ છે કે, એક તરફ, બધા માણસોના હક કંઇ સરખા નથી, પણ બીજી તરફ, બાપના હકો બીજા બધા હકોથી ચડતા નથી, જેમ ઘૈાષ્પિતરને આપણા બધા યજ્ઞો મળતા નથી તેમ; માતાપિતા, ભાઇઓ, સાથીઓ, અને ઉપકારકો બધાના હકો જૂદા છે, અને દરેકને જે તેનું પોતાનું અને ઉચિત હોય, તે આપવું જોઇએ.

અને આ રીતે માણસો વર્તતા દેખાય છે: શાદીમાં તેઓ સગાંઓને નોતરે છે; કારણકે તેમનો કુટુમ્બમાં ભાગ છે. અને તેટલા માટે તે સમ્બન્ધી બધાં કર્મોમાં: અને એજ કારણથી એમ મનાય છે કે મરણની ક્રિયાઓમાં પણ આમન્ત્રિત થવાનો તેમનો હક બીજાઓના કરતાં વધારે છે.

માબાપનો પોષણને માટે આપણા પર ખાસ હક દેખાય છે, કારણકે આપણી તેમના તરફ એ ફરજ છે, અને જેમના આપણે આપણી હયાતી માટે આભારી છીએ તેમનું જીવન જાળવવું એ આપણું પોતાનું જીવન જાળવવાના કરતાં વધારે ઉમદા છે.

માન પણ આપણે દેવોની માફક આપણાં માતાપિતાને આપવું જોઇએ; પણ બધું માન નહીં: કારણકે જે માન પિતાને ઘટિત છે તે જે માતાને ઘટિત છે તેજ નથી; તેમ જે માન એક ડાહ્યા આદમીને અથવા સારા સેનાપતિને ઉચિત છે તે આપવાને આપણે બંધાયેલા નથી, પણ જે પિતાને ઘટે છે તે અને જે માતાને ઘટે છે તે.

વળી, આપણા બધા વડીલોને આપણે અવસ્થાને ઘટિત માન આપવું જોઇએ, તેઓ આવે ત્યારે ઉભા થઇને, આપણા મેજ ઉપર તેમને માનની જગ્યા આપીને, વગેરે. પણ સાથીઓ અને ભાઇઓ વચ્ચે વાતચિતની છૂટ અને દરેક વસ્તુમાં સાધારણ્ય હોવાં જોઇએ. અને સગાઓને અને કોમના માણસોને અને શહેરના વતનીઓને અને બીજા બધા લોકોને આપણે જે ઉચિત હોય તે આપવાનો હમેશાં યત્ન કરવો જોઇએ, અને દરેકનો આપણી સાથે જે સમ્બન્ધ હોય તેના તથા તેની ભલાઇ અને ઉપયોગિતાના પ્રમાણમાં તેના તરફ શું ઘટિત છે તે ઠરાવવું જોઇએ. જ્યારે માણસો એક પ્રકારના હોય ત્યારે આ ઠરાવવું સહેલું છે, પણ જ્યારે તેઓ જૂદા જૂદા પ્રકારના હોય છે ત્યારે એ વધારે કઠણ થઇ પડે છે. છતાં તેટલા માટે આપણે મુશ્કેલીને પરિહરવી જોઇએ નહીં, પણ બનતી સારામાં સારી રીતે ભેદ કરવા જોઇએ.

## ૩. મિત્રતાઓના વિસર્જન સમ્બન્ધી.

બીજો કઠણ સવાલ એ છે કે, જેઓ હતા તેવા રહ્યા ન હોય તેમની સાથેની મિત્રતા તોડવી જોઇએ કે નહીં.

કદાચ આપણે કહી શકીએ કે, જેમની મિત્રતા લાભ અથવા આનન્દ ઉપર સ્થપાયેલી હોય છે તેઓ જ્યારે એ બંધ પડે ત્યારે સ્વાભાવિક રીતે છૂટા થાય છે; કારણકે આ વસ્તુઓને તેઓ ચાહતા હતા: તેટલા માટે જ્યારે આ જાય છે, ત્યારે એવી જ વકી રાખવી જોઇએ કે, સ્નેહ પણ જાય છે. પણ જો કોઇ માણસે બીજાને લાભ અથવા આનન્દની ખાતર ચાહવા છતાં તેના લક્ષણની ખાતર ચાહવાનો દમ્ભ કર્યો હોય, તો ફરિયાદો ઉઠવાનો સમ્ભવ છે; કારણકે, આપણે શરૂઆતમાં કહ્યું છે. તેમ, મિત્રતાના

સાચા અને દેખાડવાના હેતુઓ વચ્ચેના ભેદથી મિત્રો વચ્ચે વારંવાર વિરોધો ઉઠે છે. જો, ત્યારે, કોઇ માણસ પોતાને છેતરતો હોય, અને પોતે પોતાના લક્ષણને માટે ચહાય છે એવું ધારતો હોય, જોકે સામા માણસના વર્તનથી એમ ધારવા માટે કશો આધાર મળતો ન હોય, તો તેણે માત્ર પોતાની જાતને જ દોષ આપવાનો છે; પણ જો તે સામા માણસના દમ્ભથી ઠગાયો હોય, તો એવા ઠગની સામે ફરિયાદ ઉઠાવવાને વાજબી આધાર છે, અને તે ખોટા સિક્કા બનાવવાની સામે હોય તે કરતાં વધારે, કારણકે અહીં વધારે કીમતી વસ્તુમાં ઠગાઇ થાય છે.

પણ જો એક માણસ બીજાને સજ્જન ગણીને પોતાની મિત્રતામાં દાખલ કરે, અને એ બીજો નઠારો માણસ નિકળે તથા દેખાઇ આવે, તો શું તેને ચાહ્યા કરવો જોઇએ? કદાચ આપણે જવાબ આપીએ કે એ અશક્ય છે, કારણકે દરેક વસ્તુ કંઇ ચાહવા લાયક નથી, પણ જે સારી હોય તેજ. એટલે નઠારો માણસ ચાહવા લાયક નથી, અને ચહાવો ન જોઇએ: કારણકે જે ખરાબ છે તેને ચાહવું ઉચિત નથી, તેમ જે નિર્માલ્ય છે તેના જેવા આપણે બનવાનું નથી; પણ, આપણે અગાઉ કહ્યું તેમ, સમાન સમાનની મિત્રતા કરે છે.

ત્યારે શું એ મિત્રતા તરત તોડી નાખવી જોઇએ? કદાચ બધા દાખલામાં નહીં, પણ માત્ર જેઓ સુધરી ન શકે તેવા ખરાબ હોય તેમના સમ્બન્ધમાં: જ્યારે તેમનો સુધારો શક્ય હોય, ત્યારે તો તેમને દ્રવ્ય કરતાં લક્ષણમાં મદદ કરવાને આપણે વધારે બંધાયેલા છીએ, કારણકે લક્ષણ વધારે ઉમદા વસ્તુ છે, અને તેને મિત્રતાની સાથે વધારે સમ્બન્ધ છે. પણ આવા દાખલામાં જે માણસ પોતાની મિત્રતા ખેંચી લે છે તે કંઇ અસ્વાભાવિક કરે છે એમ દેખાતું નથી; કારણકે આવા માણસની સાથે તેણે મિત્રતા કરી નહોતી: તેનો મિત્ર બીજો માણસ બની ગયો છે, અને તે તેને પૂર્વ સ્થિતિમાં લાવી શકે તેમ નથી, માટે તેનાથી દૂર રહે છે.

પણ ધારો કે એક હતો તેવો રહે છે, અને બીજો બેહતર થાય છે, અને સદ્ગુણમાં ઘણો ચડિયાતો બને છે: ત્યારે એ બીજાએ શું પહેલાને

મિત્ર તરીકે ગણ્યા કરવો ? કદાચ એ ભાગ્યે જ શક્ય છે કે તે તેમ કરી શકે. જો બન્ને વચ્ચેનું અન્તર મોટું હોય તો આપણે એ અતિશય સ્પષ્ટતાથી જોઇએ છીએ. ઉદાહરણ તરીકે, એક બાલિશ મિત્રતા લઇએ: જો એમાંથી એક બુદ્ધિમાં બાલક રહે, અને બીજો પૂરેપૂરા અર્થમાં માણુસ થયો હોય, તો તેઓ મિત્ર તરીકે કેમ ટકી શકે, જ્યારે તેમને પ્રસન્ન કરનારી વસ્તુઓ અને તેમના હર્ષ તથા શોકનાં કારણો સરખાં રહ્યાં નથી ત્યારે ? કારણકે એકબીજાનાં લક્ષણના સમ્બન્ધમાં પણ તેમની પસન્દગી મળતી આવશે નહીં, અને આપણે જોયું છે કે આ વગર માણુસો મિત્ર થઇ શકતા નથી, કારણકે તેઓ સાથે રહી શકતા નથી. ( પણ આ બાબતનું વિવેચન અગાઉ થઇ ગયું છે. )

ત્યારે શું આપણે ફક્ત એમ કહેશું કે પાછલા માણુસે આગલાને જાણે તે પોતાનો મિત્ર કદાપિ થયેલ હોય જ નહીં, એમ અજાણ્યા જેવો ગણુવો ? કદાચ આપણે આથી આગળ જઇ શકીએ, અને કહી શકીએ, કે તેણે આગલો વ્યવહાર બિલકુલ ભૂલી જવો જોઇએ નહીં, અને જેમ આપણે માનીએ છીએ કે અજાણ્યાની પહેલાં મિત્રોની સેવા કરવી જોઇએ, તેમ પહેલાંના મિત્રોને પણ આગળની મિત્રતાના આધારથી આપણા પર કંઇક હકો છે, સિવાય કે અસાધારણ દુષ્ટતાને લીધે તેઓ વિયુક્ત થયા હોય તો.

## ૪. માણુસનો તેના મિત્ર તરફનો સમ્બન્ધ તેના પોતા તરફના સમ્બન્ધ જેવો છે.

બીજાઓ તરફ મિત્રતાના સમ્બન્ધો અને મિત્રતાની જેથી વ્યાખ્યા થાય છે તે બધાં ચિહ્નો આપણા આપણા પોતાના તરફના સમ્બન્ધોમાંથી પ્રભવતાં જણાય છે. મિત્રનું કોઇ વાર એવા માણુસ તરીકે વર્ણન આપવામાં આવે છે કે, જે બીજાને, તે બીજાની ખાતર, જે ભલું છે અથવા દેખાય છે તે ઇચ્છે છે અને કરે છે, અથવા એવા માણુસ તરીકે કે જે પોતાના મિત્રને હયાત રહેતો અને તેની પોતાની ( મિત્રની ) ખાતર જીવતો ઇચ્છે છે. ( આ લાગણી માતાઓને પોતાનાં બાલકો તરફ રહે છે, અને જે મિત્રોને એક વાર અણુબનાવ થયો હોય તેમને પરસ્પરને માટે. ). બીજાઓ મિત્રનું

એવું વર્ણન આપે છે કે, જે બીજાની સાથે રહે છે અને તે જે પસન્દ કરે તે પસન્દ કરે છે તે, અથવા જેને પોતાના મિત્રોના અફસોસો અને આનન્દોની સાથે સમભાવ થતો હોય તે. (આનો પણ ખાસ કરીને માતાઓને અનુભવ હોય છે.) અને એજ રીતે ઘણુંખરૂં આમાંનાં કોઇ એક અગર બીજા લક્ષણથી મિત્રતાની વ્યાખ્યા કરવામાં આવે છે.

હવે, આ લક્ષણોમાંનું દરેક આપણે સારા માણસના પોતાના તરફના સમ્બન્ધોમાં જોઇએ છીએ (અને બીજા માણસોમાં જે અંશે તેઓ પોતાને સારા ધારતા હોય તે અંશે; પણ આપણે કહ્યું છે તેમ એવું દેખાય છે કે સદ્‌ગુણ અને સજ્જન એ દરેક બાબતમાં ધોરણ છે.): કારણકે સારો માણસ પોતાની સાથે એક મનનો હોય છે, અને એની એ વસ્તુઓ આખા આત્માથી ઇચ્છે છે, અને પોતાને માટે જે સારૂં છે અને સારૂં દેખાય પણ છે તે ચાહે છે, અને તે પોતાની ખાતર કરે છે (કારણકે જે સારૂં છે તે કરવું એ તેનું લક્ષણ છે)–પોતાની ખાતર એટલે પોતાના સચેતન ભાગની ખાતર, કે જે માણસનું પોતે લાગે છે. અને તે તેનું પોતે જીવે અને જળવાય એમ ઇચ્છે છે, અને ખાસ કરીને તેના પોતાનો તે ભાગ કે જે વિચારે છે: કારણકે હયાતી સારા માણસને સારી છે. પણ દરેક માણસ પોતાને માટે હિતને ચાહે છે; કોઇ પણ માણસ બીજો કોઇક બનવાની સરતે જે સારૂં છે તે સર્વ પણ પસન્દ કરશે નહીં, પણ પોતે છે તે રહે એ સરતે જ. પણ માણસનો વિવેક એ તેનું પોતે લાગે છે, અથવા એટલું તો ખરૂં જ કે તેની કોઇ પણ બીજી શક્તિ કરતાં એ વધારે સાચા અર્થમાં પોતે લાગે છે.

વળી આવો માણસ પોતાની સાથે રહેવાને ઇચ્છે છે; કારણકે પોતાનો સમાગમ તેને આનન્દદાયક છે. તેના ગત જીવનની સ્મૃતિ મધુર અને ભવિષ્યને માટે તેને સારી આશાઓ હોય છે; અને આવી આશાઓ આનન્દદાયક છે. ઉપરાન્ત, તેનું મન ચિન્તન માટેના પદાર્થથી સારી રીતે ભરપૂર હોય છે: અને અફસોસમાં તથા ઉલ્લાસમાં તે પોતાની સાથે સમભાવ કરે છે; કારણકે બધે વખતે એની એ વસ્તુઓ તેને કષ્ટ અને આનંદ આપે છે,

હમણાં એક વસ્તુ, અને પછી બીજી વસ્તુ નહીં,–કારણકે તે પોતાનું મન ફેરવે તેવો હોતો નથી.

ત્યારે આ બધાં લક્ષણો સારા માણસના પોતાની સાથેના સમ્બન્ધોમાં મળી આવે છે તેથી, અને તેના મિત્ર સાથેના સમ્બન્ધો તથા પોતાની સાથેના સમ્બન્ધો એક જ છે, (કારણકે તેનો મિત્ર એ તેનું બીજું પોતે છે) તેથી, મિત્રતાનું આ લક્ષણોમાંનાં એક અથવા બીજાથી વર્ણન કરાય છે, અને જેમનામાં આ લક્ષણો મળી આવે તેઓ મિત્ર કહેવાય છે.

પોતાના તરફ મિત્રતા શક્ય છે કે નહીં એ સવાલ હાલ દૂર રાખી શકાય; પણ જે અંશે માણસને બે કે વધારે પોતે હોય તે અંશે એ શક્ય છે, એ તો અત્યાર સુધી જે કહેવાયું છે તે પરથી ફલિત થતું જણાય છે, અને એ હકીકતથી પણ, કે બીજાને માટેની મિત્રતાના શિખરને માણસની પોતાને માટેની મિત્રતા સાથે સરખાવવામાં આવે છે.

પણ જે લક્ષણો આપણે ગણાવ્યાં તે ઘણાંખરાં માણસોમાં માલુમ પડે છે, તેઓ સારા ન હોય તોપણ. કદાચ આપણે કહી શકીએ કે જે અંશે તેઓ પોતાને ગમતા હોય, અને પોતાને સારા માનતા હોય, તે અંશે તેમનામાં આ લક્ષણો હોય છે. જે લોકો છેક નિર્માલ્ય અને અધાર્મિક હોય તેઓમાં તે કદાપિ હોતાં નથી, તેમ હોય તેવા તેઓ દેખાતા નથી. પણ આપણે લગભગ એમ કહી શકીએ કે જેઓ સારા ન હોય તેઓમાં તે અવર્તમાન હોય છે; કારણકે આવા માણસો પોતાની સાથે એક હોતા નથી: તેઓ એક વસ્તુની અપેક્ષા રાખે છે, અને બીજી વસ્તુ ઇચ્છે છે, જેમ, ઉદાહરણ તરીકે, અનિગ્રહી માણસો કરે છે (કારણકે જેને તેઓ હિત ગણે છે તેને બદલે જે આનંદદાયક હોવા છતાં હાનિકારક છે તે તેઓ પસંદ કરે છે). બીજાઓ, વળી, ભીરુતા અથવા આળસને લીધે જેને તેઓ પોતાને માટે શ્રેષ્ઠ માને છે તે કરતાં ખંચાય છે; અને જેમણે દુષ્ટતાથી ઘણાં ભયંકર કર્મ કર્યાં હોય છે, તેઓ જીવનને ધિક્કારે છે, અને તેથી છૂટા થવા ચાહે છે, તથા કોઇ વાર આપઘાત પણ કરે છે.

નઠારા માણસો જેની સાથે પોતાનો વખત ગાળી શકાય તેવા માણસો મેળવવાને યત્ન કરે છે, અને પોતાના સમાગમને પરિહરે છે; કારણકે જે ભૂત ઉપર અને જે ભવિષ્યમાં તેઓ એકલા હોય ત્યારે નઝર કરે છે તેમાં ઘણું કષ્ટદાયક હોય છે, પણ બીજાઓના સમાગમથી તેઓ આ વિચારો ભૂલી શકે છે. તેમનામાં કશું ચાહવા લાયક નથી, માટે તેમને પોતાને માટે મિત્રતાની લાગણી પણ હોતી નથી.

ત્યારે જે સારો નથી તેને આનન્દ કે અફસોસમાં પોતાને માટે સમભાવ હોઇ શકે નહીં; કારણકે તેનો આત્મા પોતાનીજ સામે વિભક્ત હોય છેઃ તેનો એક ભાગ દુર્ગુણી હોવાના કારણથો અમુક વસ્તુ ખોવાતાં કષ્ટ પામે છે, અને તેનો બીજો ભાગ પ્રસન્ન થાય છે; એક ભાગ આ રસ્તે ખેંચે છે, અને બીજો બીજે રસ્તે, અને આ પ્રમાણે બે વચ્ચે જાણે કે તેને ચીરી નાખે છે. અથવા જો એકી વખતે કષ્ટ પામવું અને રાજી થવું અશક્ય હોય, તોપણ થોડા અરસા પછી પોતે રાજી થયો હતો તે માટે તેને કષ્ટ થાય છે, અને આ આનન્દ નજ ભોગવ્યો હોત તો સારૂં એમ તે ઇચ્છે છે; કારણકે જેઓ સારા હોતા નથી તેમને પશ્ચાત્તાપ રહ્યા કરે છે.

આ પ્રમાણે આપણે કહી શકીએ કે જે સારો હોતો નથી તેને પોતાને માટે પણ મિત્રતાની લાગણી થતી નથી, કારણકે તેનામાં કશું ચાહવા લાયક હોતું નથી. ત્યારે, જો આ સ્થિતિમાં રહેવું એ અતિશય દુઃખદાયક હોય, તો દુર્ગુણથી દૂર રહેવાને અને સારા થવાને આપણે પૂરેપૂરો યત્ન કરવો જોઇએ; કારણકે આ રીતે આપણે પોતાના તરફ મિત્રતા રાખી શકીએ, અને બીજાઓ સાથે પણ મિત્ર થઇ શકીએ.

## ૫. મિત્રતા અને શુભેચ્છા.

શુભેચ્છા મિત્રતા જેવી લાગે છે, પણ મિત્રતા નથીઃ કારણકે જેઓ આપણને અજાણ્યા હોય. તેમનું શુભ આપણે ઇચ્છી શકીએ, અને આપણી શુભેચ્છાની તેમને ખબર પણ ન હોય; પણ આવા દાખલામાં મિત્રતા હોઈ શકે નહીં. પણ આ આપણે અગાઉ કહેલું છે.

તેમ શુભેચ્છા અને સ્નેહ એ એક નથી; કારણકે સ્નેહની સાથે જે પ્રબળ લાગણી અને ઇચ્છા હોય છે તે શુભેચ્છામાં હોતી નથી.

વળી, સ્નેહ ગાઢ પરિચયને લક્ષિત કરે છે, પણ શુભેચ્છા તો એક ક્ષણમાં પેદા થઇ શકે; ઉદાહરણ તરીકે, મલ્લો જ્યારે કોઇ ઇનામને માટે હરીફાઇ કરતા હોય ત્યારે તે પેદા થાય છે: આપણે એક હરીફનું શુભ ઇચ્છીએ, અને તેની ફત્તેહ માટે આતુર બની શકીએ, જોકે તેને મદદ કરવાને આપણે કશું ન કરીએ; કારણકે, આપણે કહ્યું તેમ, આવા દાખલાઓમાં આપણે તરત શુભેચ્છક બની જઇએ છીએ, અને આપણને એક જાતનો ઉપરછલો અનુરાગ થઇ આવે છે.

સત્ય એ દેખાય છે કે શુભેચ્છા એ મિત્રતાનું બીજ છે, જેમ અમુક વ્યક્તિના દર્શનથી થતો આનંદ સ્નેહનું બીજ છે તેમ: કારણકે પ્રથમ દૃશ્ય સૌન્દર્યથી પ્રસન્ન થયા સિવાય કોઇ પણ માણુસ સ્નેહમાં પડતો નથી; પણ જે માણુસને અમુક વ્યક્તિના સૌન્દર્યથી આનન્દ થતો હોય તે તેટલા જ માટે સ્નેહમાં નથી, તેને તે વ્યક્તિની ગેરહાજરી લાગતી હોય, અને તેની હાજરીને તે ઇચ્છતો હોય, એ સિવાય. એજ પ્રમાણે માણુસો પ્રથમ શુભેચ્છકો થાય તે સિવાય તેઓ મિત્ર બને એ અશક્ય છે, પણ જેઓ એકબીજાનું શુભ ઇચ્છે છે તેઓ તેટલા માત્રથી લેશ પણ મિત્રો નથી; કારણકે તેઓ જેમના શુભેચ્છકો છે તેમનું શુભ ઇચ્છે છે, પણ કોઇ પણ પ્રવૃત્તિમાં તેમને મદદ કરશે નહીં, અથવા તેમની ખાતર શ્રમ ઉઠાવશે નહીં. ત્યારે કહી શકાય, કે—મિત્રતા શબ્દનો અર્થ વિસ્તૃત કરતાં—શુભેચ્છા એ અવિકસિત મિત્રતા છે, કે જે વખત જતાં અને ગાઢ પરિચયથી સાચી મિત્રતા બની શકે,—જેનો હેતુ લાભ છે તે મિત્રતા નહીં, કે જેનો હેતુ આનન્દ છે તે પણ નહીં; કારણકે તેઓમાં શુભેચ્છાનો અંશ હોતો નથી. જેને કંઇ લાભ મળ્યો હોય છે તે બેશક પોતાનું ભલું કરનારને બદલામાં શુભેચ્છાઓ આપે છે, અને તે આપે તે ઉચિત જ છે; પણ જે બીજાના સાધનથી જે સારી વસ્તુઓ મળી શકે તેની આશામાં બીજાની આબાદી ઇચ્છે છે, તે ખરેખર બીજાનું ભલું ઇચ્છતો નથી, પણ પોતાનું ઇચ્છે છે, જેમ લાભની દૃષ્ટિથી જે સેવા કરે છે તે સાચો મિત્ર નથી તેમ.

પણ, સાધારણ રીતે બોલતાં, શુભેચ્છાનો કોઇક પ્રકારની ઉત્કૃષ્ટતા અથવા ભલાઇ પર આધાર હોય છે, અને તે જ્યારે કોઇ માણસ આપણને સુન્દર અથવા બહાદૂર અથવા બીજા કોઇ સારા ગુણથી સમ્પન્ન લાગે છે, ત્યારે ઉત્પન્ન થાય છે, જેમ આપણે મલ્લોના દાખલામાં કહ્યું તેમ.

## ૬. મિત્રતા અને ઐકમત્ય.

ઐકમત્ય ( અથવા ભાવની એકતા ) પણ મિત્રતામાં એક તત્ત્વ હોય એવું દેખાય છે; અને આ બતાવે છે કે એ માત્ર અભિપ્રાયનું સરખાપણું નથી, કારણકે એ તો જે લોકો એકબીજા વિષે કશું ન જાણતા હોય તેમની વચ્ચે પણ શક્ય છે.

તેમ ગમે તે વિષય ઉપર નિર્ણયમાં જેઓ એક હોય તેમને પણ આપણે એ શબ્દ લગાડતા નથી, ઉ. ત. ખગોલ ઉપર ( કારણકે આવી બાબતમાં એક વિચારના હોવાને મિત્રતા સાથે કશી નિસબત નથી ); પણ આપણે કહીએ છીએ કે અમુક રાજ્યમાં ત્યારે ઐકમત્ય પ્રવર્તે છે, કે જ્યારે સામાન્ય લાભની બાબત સમ્બન્ધી નિર્ણયોમાં નાગરિકો એકમત હોય, અને એક જ માર્ગ પસન્દ કરતા હોય, અને સમાજના ઠરાવનો અમલ કરતા હોય. તેટલા માટે વ્યાવહારિક બાબતોના સમ્બન્ધમાં લોકો એક મનના કહેવાય છે, ખાસ કરીને મહત્ત્વની બાબતોના સમ્બન્ધમાં, અને જે વસ્તુઓ બન્ને માણસોને અથવા નિસબતવાળા બધા માણસોને આપી શકાય તેમના સમ્બન્ધમાં; ઉદાહરણ તરીકે, જ્યારે બધા નાગરિકો એકમત થાય, કે ન્યાયાધીશો ચૂંટી કઢાવા જોઇએ, અથવા સ્પાર્ટા સાથે સન્ધિ કરવી જોઇએ, અથવા પિટ્ટેકસ ગવર્નર નિમાવો જોઇએ, અને પિટ્ટેકસ પોતે એ અધિકાર સ્વીકારવા રાજી હોય, ત્યારે રાજ્ય એક મનનું કહેવાય છે. પણ જ્યારે યુરિપિડીઝના ફિનિસ્સીમાંના ભાઇઓની માફક દરેક માણસ પોતે શાસક થવા ઇચ્છતો હોય, ત્યારે તેમનામાં વિરોધ છે: કારણકે એક મનના હોવાનો અર્થ એ છે કે દરેક એક જ વસ્તુનો વિચાર કરે છે, એટલું જ નહીં, પણ તેનો એકજ સ્થિતિમાં વિચાર કરે છે—જેમકે, ઉદાહરણ તરીકે, સાધારણ લોકો અને ઉપ-

રના વર્ગો બન્ને એકમત થાય કે શ્રેષ્ઠ માણસોએ જ શાસન કરવું; કારણકે એ પ્રમાણે તે સૌને જે જરૂર હોય તે મળે છે.

ત્યારે, ઐકમત્ય એ, જેમ કહેવાય છે તેમ, રાજ્યોમાં પ્રવર્તતી એક પ્રકારની મિત્રતા છે; કારણકે જે સાર્વજનિક લાભ માટે છે તેની સાથે તેને નિસબત છે, અને જેની જીવન ઉપર ઘણી અસર છે તેવી વસ્તુઓની સાથે.

આ જાતનું ઐકમત્ય સારા માણસોમાં મળે છે; કારણકે તેઓ પોતાની સાથે અને પરસ્પર એક મનના હોય છે, અને જાણે કે હમેશાં એક જ ભૂમિ ઉપર ઉભા રહે છે: કારણકે આવા માણસોની ઇચ્છાઓ હમેશાં અચલ હોય છે, અને યુરિપસની માફક તેમાં ભરતીઓટ થતો નથી; તેઓ જે ન્યાય્ય અને સાર્વજનિક લાભનું હોય તે ઇચ્છે છે, અને તે પ્રાપ્ત કરવાને એકઠા થઇને યત્ન કરે છે. પણ જે લોકો સારા નથી તેઓ એક મનના થઇ શકે નહીં, જેમ તેઓ થોડા વખતને માટે અથવા થોડે અંશે સિવાય થઇ શકે નહીં તેમ, કારણકે તેઓ લાભના પોતાના ભાગ કરતાં વધારેને માટે મથે છે, પણ મહેનત અને સાર્વજનિક સેવાઓમાં ઓછો ભાગ લે છે: છતાં દરેક માણસ પોતાને માટે આ કરવાને ઇચ્છતો છતાં પોતાના પડોશી ઉપર બારીક નજર રાખે છે, અને તેને તેમ કરતો અટકાવે છે; કારણકે જો તેઓ આ પ્રમાણે સાવચેત ન હોય, તો સમાજ પાયમાલ થાય. પરિણામ એ આવે છે કે તેમની વચ્ચે વિરોધ રહે છે, તેઓ જે ન્યાય્ય છે તે કરવાની એકબીજાને ફરજ પાડે છે, પણ તે પોતે કરવાને રાજી હોતા નથી.

### ૭. ઉપકારકો પોતે ચહાય છે તે કરતાં વધારે કેમ ચાહે છે.

ઉપકાર સ્વીકારનારાઓ તે કરનારાઓને જેટલા ચાહે છે, તેથી ઉપકારકો પોતે જેમને લાભ કર્યો હોય તેમને વધારે ચાહતા દેખાય છે; અને આ બુદ્ધિવિરુદ્ધ લાગે છે તેથી. લોકો એમ થવાનું કારણ શોધે છે.

ઘણાખરા માણસોના ધારવા પ્રમાણે કારણ એ છે કે એક કરજદારની સ્થિતિમાં છે, અને બીજો લેણદારની સ્થિતિમાં; અને જેમ ધીરધારની બાબતમાં કરજદાર ઇચ્છે છે કે લેણદાર ટળી જાય તો સારૂં, અને બીજી તરફ, લેણદાર ઇચ્છે છે કે કરજદાર જીવતો રહે તો સારૂં, તેમ અહીં ઉપકારક

પોતે કરેલા લાભના બદલામાં લાભ મેળવવાની આશામાં ઉપકૃતની હયાતી ઇચ્છે છે, અને ઉપકૃતને તે વાળી આપવાની કશી ફિકર હોતી નથી.

એપિખાર્મસ, ખરેખર, કદાચ કહી શકે, કે આ માત્ર "જેમને નાટકશાળામાં નઠારી જગ્યાઓ હોય" તેમનો અભિપ્રાય છે, પણ જીવનનો અનુભવ આની તરફેણમાં છે; કારણકે ઘણાખરા માણસોને ટૂંકી સ્મૃતિ હોય છે, અને તેઓ લાભ આપવા કરતાં મેળવવાને વધારે ઉત્સુક હોય છે.

પણ એમ દેખાય છે કે ખરૂં કારણ વસ્તુઓના સ્વભાવમાં વધારે ઊંડું રહેલું છે, અને લેણદારનો દાખલો આને મળતો પણ આવતો નથી: કારણકે લેણદારોને પોતાના કરજદારો તરફ સાચો અનુરાગ હોતો નથી, પણ તેઓ કરજ ભરી શકે તેટલા માટે હયાત રહે એવી ઇચ્છા માત્ર હોય છે; પણ જેમણે ઉપકારો કર્યા હોય તેઓને ઉપકૃત પાત્રો ઉપર ખરો સ્નેહ અને અનુરાગ હોય છે, અને તે તેઓ બિલકુલ ઉપયોગના ન હોય, અને થવાનો સમ્ભવ ન હોય, તોપણ.

એમ જ બનતું કારીગરોમાં પણ જોઇ શકાય છે; કારણકે દરેક કારીગર પોતાના હાથના કામને એટલું ચાહે છે કે તેટલું એ કામ તેમાં જો જીવન આવે તો તેને ચાહે નહીં. પણ કદાચ કવિઓ એ બાબતમાં સૌથી દૂર જાય છે; કારણકે તેઓ પોતાનાં કાવ્યોને અતિશયતાની હદ સુધી ચાહે છે, અને જાણે કે તે પોતાનાં બાલકો હોય તેમ તેમના પર વહાલ રાખે છે.

હવે, ઉપકારકોનો દાખલો તેમને મળતો દેખાય છે; જેમને તેમણે લાભ કર્યો હોય તેમને જાણે કે પોતે બનાવ્યા છે: એટલે જેમને પોતે બનાવેલ છે તેમને તેઓ કાર્ય પોતાના કર્તાને ચાહે તે કરતાં વધારે ચાહે છે. અને આનું કારણ એ છે કે આપણે સૌ હયાતીને ઇચ્છીએ અને ચાહીએ છીએ: પણ આપણી હયાતી આપણી શક્તિઓના ઉપયોગમાં અને આપણા પોતાના વિકાસમાં રહેલી છે (કારણકે તે જીવવામાં અને કર્મ કરવામાં રહેલી છે): પણ માણસ જે બનાવે છે તે એક રીતે તેનો વિકાસ છે; તે માટે તે તેને ચાહે છે, કારણકે તે હયાતીને ચાહે છે.

પણ આ વસ્તુઓના સ્વભાવને અનુકૂલ છે; કારણકે કુદરતનો એ એક નિયમ છે, કે કોઇ પણ વસ્તુ શકયતામાં જે હોય એ તે જે બનાવે છે અને કરે છે તેથી વિકાસમાં પ્રગટ થાય છે.

વળી, ઉપકારકને તેના કર્મનું પ્રકાશન સુન્દર છે, એટલે જે માણસ તેને પ્રસિદ્ધ કરે છે તેમાં તે આનન્દ પામે છે. પણ જેને લાભ મળ્યો છે તેને ઉપકારમાં કશું સુન્દર નથી, પણ બહુ તો કંઇક ઉપયોગી છે; અને આવો પદાર્થ ઓછો આનન્દદાયક અને ઓછો ચાહવા લાયક છે.

વળી, આપણે વર્તમાનની અંદર વિકસિત થવામાં, ભવિષ્યને માટે આશામાં, અને ભૂત કાલની સ્મૃતિમાં આનન્દ લઇએ છીએ; પણ જેમાં આપણે પોતાને વિકસિત કરતા હોઇએ છીએ એ સૈાથી વધારે આનન્દદાયક છે, અને સૈાથી વધારે ચાહવા લાયક પણ છે. હવે, ઉપકારકને માટે તો તેણે જે કર્યું હોય તે સ્થાયી રહે છે ( કારણકે જે સુન્દર છે તે સ્થાયી છે ), અને જેણે લાભ મેળવ્યો હોય છે તેનો લાભ તો થોડા વખતમાં જતો રહે છે.

વળી, સુન્દર કર્મોની સ્મૃતિ આનન્દદાયક છે, લાભકારક કર્મોની બિલકુલ આનન્દદાયક નથી, અથવા એવી નથી; પણ આશા રાખવાની હોય ત્યારે તો ઉલટી સ્થિતિ દેખાય છે.

વળી, ચાહવું એ કંઇક કરવાના જેવું દેખાય છે, ચહાવું એ કંઇક પોતાને કરાતું હોય તેવું: પણ જેમનો વ્યવહારમાં બેહતર ભાગ હોય છે તેઓ સ્વાભાવિક રીતે વધારે સ્નેહ અનુભવે છે અને દેખાડે છે.

વળી, જે આપણે શ્રમથી સાધ્ય કર્યું હોય તે માટે આપણુ સૈાને વધારે અનુરાગ હોય છે, જેમ૰ નાણાં જેને વારસામાં મળ્યાં હોય તેના કરતાં જેમણે તે પેદા કર્યાં હોય તેઓ તેને વધારે ચાહે છે તેમ; પણ લાભ સ્વીકારવામાં કશો શ્રમ પડતો દેખાતો નથી, અને કરવામાં શ્રમ રહેલો છે. અને આ કારણથી પિતાઓ કરતાં માતાઓને પોતાનાં બાળકો ઉપર વધારે અનુરાગ હોય છે; કારણકે તેમને જન્મ આપવામાં તેમને વધારે શ્રમ પડે છે,

અને તેઓ પોતાનાં છે તેની વધારે પૂર્ણ ખાતરી હોય છે. પણ આ ઉપકારકોનું સુદ્ધાં લક્ષણ હોય એમ દેખાય છે.

**૮. માણુસ પોતાને ચાહે એ કયા અર્થમાં વાજબી છે.**

બીજો એક સવાલ એવો ઉઠાવવામાં આવે છે કે સૌથી વધારે સ્નેહ આપણે પોતા ઉપર રાખવો જોઇએ કે બીજાઓ ઉપર ?

એમ કહેવાય છે કે, જેઓ પોતાને સૌથી વધારે ચાહે છે તેમને આપણે ઠપકો આપીએ છીએ, અને દોષના શબ્દ તરીકે તેમને પોતાસ્નેહી શબ્દ લગાડીએ છીએ: અને, વળી, જે સારો નથી તે જે કંઇ કરે તેમાં પોતાનો જ વિચાર કરતો ધારવામાં આવે છે, અને જેમ તે વધારે ખરાબ હોય તેમ એ પ્રમાણે વધારે કરે છે; અને તેથી કશું સ્વાર્થ વગર ન કરવાનો આપણે તેના પર આરોપ મૂકીએ છીએ. બીજી તરફ, એમ ધારવામાં આવે છે કે, સારો માણુસ જે ઉમદા છે તે પોતાના હેતુ તરીકે લે છે, અને જેમ તે બેહતર હોય તેમ આ હેતુથી વધારે દોરાય છે, અને પોતાના મિત્ર માટેની લાગણીથી પોતાના સ્વાર્થની અવગણના કરે છે.

પણ આ અભિપ્રાય હકીકતોની સાથે મળતો નથી, અને ન મળે તેમાં નવાઇ પણ નથી. કારણકે એમ સ્વીકારવામાં આવે છે કે જે સૌથી વધારે સારી રીતે મિત્ર હોય તેના પર આપણે સૌથી વધારે સ્નેહ કરવો જોઇએ, અને તે સૌથી વધારે સારી રીતે મિત્ર છે કે જે બીજાનું ભલું ચાહવામાં તે બીજાની ખાતર તેનું ભલું ચાહે છે, અને તે કોઇ કદાપિ જાણે નહીં તોપણ. પણ આ બધાં ચિહ્નો અને જેથી મિત્રની વ્યાખ્યા થાય છે તે બધાં સર્વોપરિ કોટિમાં માણુસના પોતાના તરફના સમ્બન્ધોમાં માલુમ પડે છે; કારણકે આપણે જોયું છે કે બીજાઓ તરફના આપણા મિત્રતાના બધા સમ્બન્ધો આપણા પોતાના તરફના આપણા સમ્બન્ધોમાંથી પ્રભવે છે. વળી, બધી કહેવતો પણ એજ અનુમાનને બતાવે છે—જેવી કે "મિત્રોને એક આત્મા છે," "મિત્રોને બધી વસ્તુઓ સાધારણ હોય છે," "સમાનતા મિત્રતા કરે છે," "પીંડી કરતાં ઘૂંટણ વધારે પાસે છે." આ બધાં ચિહ્નો માણુસના પોતાના તરફના સમ્બન્ધોની અન્દર સર્વોપરિ કોટિમાં

માલુમ પડે છે; કારણકે તે તેનો પોતાનો શ્રેષ્ટ મિત્ર છેઃ અને તેથી તેણે બીજા કોઇ કરતાં પોતાના ઉપર વધારે સ્નેહ રાખવો જોઇએ.

આ બે અભિપ્રાયોમાંથી કયો સ્વીકારવો એ બાબતમાં લોકો સ્વાભાવિક રીતે મૂંઝાય છે, કારણકે બન્નેની તેમના પર અસર થાય છે. કદાચ આ પ્રકારના વિરુદ્ધ વિચારો માટે નિકાલ કરવાની શ્રેષ્ઠ પદ્ધતિ એ છે, કે પ્રથમ તેમની વચ્ચેનો ભેદ સ્પષ્ટ કરવો, અને પછી દરેક કઇ હદ સુધી અને કયા અર્થમાં ખરો છે એ નક્કી કરવું. તેમ અહીં, જો પ્રથમ આપણે નક્કી કરીએ કે પોતા–સ્નેહનો દરેક અભિપ્રાયમાં શો અર્થ છે, તો કદાચ મુશ્કેલી દૂર થશે.

જેઓ પોતા–સ્નેહીને દોષના શબ્દ તરીકે વાપરે છે, તેઓ એવા માણસોને એ લગાડે છે, કે જેઓ નાણું અને માન અને શારીરિક આનંદો ઘટે તે કરતાં વધારે લેતા હોય; કારણકે ઘણાખરા માણસો આ વસ્તુઓને ઇચ્છે છે, અને દુનિયાની શ્રેષ્ઠ વસ્તુઓ તરીકે તેમના પર હૃદય લગાડે છે, એટલે તેમને માટે ખૂબ હરીફાઇ ચાલે છે. ત્યારે, જેઓ આ વસ્તુઓમાં પોતાના ભાગ કરતાં વધારે ઝડપે છે તેઓ પોતાની પાશવ કામનાઓ અને સામાન્યતઃ આવેશોને–સંક્ષેપમાં, પોતાના સ્વભાવના અચેતન ભાગને મ્હલાવે છે. પણ આ ઘણાખરા માણસોનું લક્ષણ છે; અને તેથી માણસજાતનો મોટો ભાગ સારો ન હોવાના કારણે પોતા–સ્નેહી શબ્દ આ ખરાબ અર્થમાં વપરાવા લાગ્યો છે. એટલે આ અર્થમાં જેઓ પોતા–સ્નેહી છે તેમને આપણે દોષ આપીએ છીએ તે ન્યાયપુરસ્સર છે.

જેઓ આ વસ્તુઓમાંથી પોતાના યોગ્ય ભાગ કરતાં વધારે લે છે તેમને માટેજ આ શબ્દ ઘણાખરા માણસો વાંપરે છે, એ સહેલાઇથી બતાવી શકાય; કારણકે માણસ જેના પર પોતાનું હૃદય લગાડે છે તે એ વાત હોય, કે બીજો કોઇ નહીં પણ તે પોતેજ જે ન્યાય્ય અને સંયત છે તે, અથવા જે બીજી કોઇ રીતે સદ્‌ગુણી છે તે, કરે–સંક્ષેપમાં, જો તે હમેશાં વર્તનના ઉમદા માર્ગનોજ દાવો કરે, તો કોઇ તેને પોતા–સ્નેહી કહેશે નહીં, અને દોષ આપશે નહીં.

અને છતાં આવો માણુસ વધારે સાચી રીતે પોતા–સ્નેહી દેખાય છે. એટલું તો ખરૂં જ કે, તે પોતાને માટે જે સૌથી ઉમદા છે અને સૌથી ખરી રીતે સારૂં છે, તે લે છે, અને પોતાની અંદરની સર્વોપરિ શક્તિને સંતુષ્ટ કરે છે, અને બધી બાબતોમાં તેને અનુસરે છે. પણુ જે પ્રમાણે એક રાજ્ય અથવા બીજી કોઇ સંસ્થામાં સર્વોપરિ ભાગમાં બીજા કોઇ પણુ ભાગ કરતાં તે રાજ્ય અથવા સંસ્થાનો વધારે અંશ દેખાય છે, તેમ માણુસની અંદરનો સર્વોપરિ ભાગ સૌથી વધારે ખરી રીતે માણુસ પોતે હોય એમ લાગે છે. એટલે જે માણુસ પોતાના આ ભાગને ચાહે છે અને સંતોષે છે, તે સૌથી ખરી રીતે પોતા–સ્નેહી છે.

વળી, વિવેકનું પ્રાધાન્ય હોય કે ન હોય તે પ્રમાણે માણુસને આપણે નિગ્રહી અથવા અનિગ્રહી કહીએ છીએ, અને તેમાં એમ સૂચવીએ છીએ કે માણુસનો વિવેક એ તે પોતે છે; અને જ્યારે માણુસ પોતાના વિવેકથી દોરાઇને કર્મ કરે છે, ત્યારે એમ ધારવામાં આવે છે, કે તેણે પૂરેપૂરા અર્થમાં કર્મ પોતે અને પોતાની ઇચ્છાથી કર્યું છે.

ત્યારે એ સ્પષ્ટ છે કે આપણો આ ભાગ આપણું પોતે છે, અથવા સૌથી વધારે ખરી રીતે આપણું પોતે છે, અને બીજા કોઇના કરતાં સજ્જન પોતાના આ ભાગને વધારે ચાહે છે. ત્યારે બીજા કોઇના કરતાં તે વધારે પોતા–સ્નેહી થશે, પણુ તે જે માણુસને આપણે પોતા–સ્નેહી તરીકે દોષ આપીએ છીએ તેનાથી જૂદા અર્થમાં, અને તેમની વચ્ચેનો ભેદ એટલો બધો છે, કે જેટલો વિવેકને અનુસરીને જીવવાની અને આવેશને અનુસરીને જીવવાની વચ્ચે છે, તથા જેટલો જે ઉમદા છે તેને ઇચ્છવાની અને જે લાભકારક દેખાય છે તે ઇચ્છવાની વચ્ચે છે.

જેઓ બીજા માણુસો કરતાં વધારે ઉમદા કર્મો ઉપર પોતાનાં હૃદય લગાડે છે તેઓ બધા તરફથી સ્વાગત અને પ્રશંસા પામે છે; પણુ જે ઉમદા છે તેની પ્રવૃત્તિમાં જો બધા માણુસો એકબીજાની સાથે હરીફાઇ કરતા હોય, અને બની શકે તેટલી ઉમદા રીતે વર્તવાને પૂર્ણ પ્રયાસ કરતા હોય, તો પરિણામ એ આવે કે, સમાજની જરૂરો પૂરેપૂરી તૃપ્ત થાય, અને સાથે સાથે

દરેક વ્યક્તિ બધી હિત વસ્તુઓમાં જે મોટામાં મોટી છે તે અર્થાત્ સદ્‌ગુણ પ્રાપ્ત કરી શકે.

તેટલા માટે સજ્જને પોતા–સ્નેહી થવું જોઇએ; કારણકે જે ઉમદા છે તે કરવાથી તે પોતાને પણ લાભ કરશે અને બીજાઓને મદદ આપી શકશેઃ પણ દુર્જને ન થવું જોઇએ, કારણકે જે આવેશો સારા નથી તેમને અનુસરવાથી તે પોતાને અને પડોશીને બન્નેને હાનિ કરશે.

આ પ્રમાણે, દુર્જનના સમ્બન્ધમાં, જે તેણે કરવું જોઇએ અને જે તે કરે છે તે વચ્ચે વિરોધ છે; પણ સજ્જનના સમ્બન્ધમાં, જે તેણે કરવું જોઇએ તેજ તે કરે છે; કારણકે વિવેક પોતાને માટે જે શ્રેષ્ઠ છે તે હમેશાં પસંદ કરે છે; અને સજ્જન વિવેકના અવાઝને અધીન રહે છે.

વળી, સજ્જનને માટે એમ કહેવું તદ્દન ખરૂં છે, કે તે પોતાના મિત્રો અને દેશને માટે ઘણી વસ્તુઓ કરે છે, અને જરૂર હશે તો તેમને માટે મરણ સુદ્ધાં સ્વીકારશે. તે નાણાંને અને માનને, અને, ટૂંકામાં, લોકો જેને માટે હરીફાઈ કરે છે તે બધી સારી વસ્તુઓને ફેંકી દેશે, અને જે ઉમદા છે તે પોતાને માટે રાખશે; કારણકે તે તીવ્ર આનન્દના ટૂંકા વખતને ઠંડા આનન્દના લાંબા વખત કરતાં પસંદ કરશે, સાધારણ જીવનનાં ઘણાં વર્ષો કરતાં ઉમદા જીવનના એક વર્ષને, અને ઘણાં ન્હાનાં કર્મો કરતાં એક મહાન અને ઉમદા કર્મને. આપણે કદાચ કહી શકીએ કે જે બીજાઓની ખાતર પોતાનો જાન આપે છે તેને આ મળે છેઃ અને એ રીતે જે ભવ્ય પ્રમાણમાં ઉમદા છે તે કંઇક એ પોતાને માટે પસંદ કરે છે.

આવો માણસ પોતાના મિત્રને તવંગર કરવાને પોતાની દોલત આપી દેશેઃ કારણકે જ્યારે તેના મિત્રને નાણાં મળે છે, ત્યારે તેને જે ઉમદા છે તે મળે છે; એટલે જે મહત્તર હિત છે તે તે પોતાને માટે લે છે.

પ્રતિષ્ઠાઓ અને જગ્યાઓના સમ્બન્ધમાં પણ તેનું વર્તન એવુંજ રહેશેઃ તે પોતાના મિત્રને બધું આપી દેશે; કારણકે આને તે ઉમદા અને સ્તુતિપાત્ર ગણે છે.

ત્યારે, આવો માણસ સારો ગણાય છે, તે યોગ્ય છે, કારણકે બીજી બધી વસ્તુ કરતાં જે ઉમદા છે તેને તે પસંદ કરે છે.

પણ વળી, પોતાના મિત્રને કર્મ કરવાને પ્રસંગ આપવો, એ શક્ય છે, અને અમુક કર્મ તમે પોતે કરો તે કરતાં તમારા મિત્રને કરવા દો, એ વધારે ઉમદા હોઇ શકે.

ત્યારે, એ સ્પષ્ટ છે કે જે દાખલાઓમાં સજ્જનની તારીફ થાય છે તે બધામાં જે ઉમદા છે તેનો મોટો ભાગ તે પોતાને માટે લે છે. અને, અમે કહ્યું છે તેમ, આ અર્થમાં માણસે પોતા–સ્નેહી થવું જોઇએ, પણ ઘણાખરા માણસો જે અર્થમાં પોતા–સ્નેહી છે તે અર્થમાં નહીં.

### ૯. સુખી માણસને પણ મિત્રોની જરૂર છે, તે શા માટે.

બીજો વિવાદગ્રસ્ત પ્રશ્ન એ છે કે સુખી માણસને મિત્રોની જરૂર છે કે નહીં?

એમ કહેવાય છે કે જે માણસો ધન્ય અને આત્મપર્યાપ્ત છે તેમને મિત્રોની જરૂર નથી; કારણકે તેઓ સારી વસ્તુઓથી સમ્પન્ન હોય છેઃ એટલે આત્મપર્યાપ્ત તરીકે તેમને વધારે કશાની જરૂર નથી, અને મિત્ર એક બીજો પોતે છે, કે જે તમે જાતે જે પોતાને માટે ન મેળવી શકો તે તમારે માટે મેળવી આપે છે; જે પરથી એવી ઉક્તિ ચાલી છે કે—

"જ્યારે કૃપા કરે દેવ, મિત્રોની શી જરૂર છે?" પણ એ વિચિત્ર લાગે છે, કે જ્યારે સુખી માણસની પાસે બધી સારી વસ્તુઓ હોય છે, ત્યારે મિત્રો કે જે બાહ્ય હિતોમાં મહત્તમ ગણાય છે, તેજ તેમની પાસે ન હોય.

અને જો લાભ લેવાના કરતાં આપવા એ મિત્રનું વધારે ચિહ્ન હોય, અને જો સજ્જન તથા સદ્‌ગુણી લક્ષણનું એ ચિહ્ન હોય કે બીજાઓનું ભલું કરવું, અને જો અજાણ્યાને લાભ કરવા કરતાં મિત્રોને લાભ કરવાનું વધારે ઉમદા હોય, તો સજ્જનને પોતાની પાસેથી લાભ લેવાને માટે મિત્રો જોઇએ.

અને તેથી મિત્રોની સમ્પત્તિમાં વધારે જરૂર છે કે વિપત્તિમાં, એમ લોકો પૂછે છે, એવું ધારીને કે વિપત્તિમાં આપણને મદદ કરવા કોઇકની જરૂર છે, અને સમ્પત્તિમાં એવા કોઇકની કે જેને આપણે મદદ કરી શકીએ.

વળી, સુખી માણસને કેવળ એકલ બનાવવાનો કશો અર્થ નથીઃ કારણકે એકલા હોવાની સરતે બધી સારી વસ્તુઓ પાસે હોવાનું પણ કોઇ

પસંદ કરશે નહીં; કારણકે માણસ સામાજિક વ્યક્તિ છે, અને પોતાનું જીવન બીજાઓની સાથે વ્હેંચવાને સ્વભાવથી પાત્ર છે. ત્યારે સુખી માણસને આ હિત હોવું જોઇએ, કારણકે માણસને માટે જે કંઇ સ્વાભાવિક રીતે સારૂં છે તે તેની પાસે છે. પણ એ ઉઘાડું છે કે અજાણ્યા અને આગન્તુક માણસોની સાથે રહેવું તે કરતાં મિત્રો અને સજ્જનોની સાથે રહેવું બહેતર છે. એટલે સુખી માણસને મિત્રો હોવા જોઇએ.

ત્યારે, જેઓ આગલો અભિપ્રાય ધરાવે છે તેમનો શો આશય છે? અને તેઓ ક્યા અર્થમાં સાચા છે? શું ઘણાખરા માણસો એમ જ ધારે છે કે મિત્રો એટલે ઉપયોગી માણસો? આ અર્થમાં મિત્રોની ધન્ય અથવા સુખી માણસને બેશક જરૂર નથી, કારણકે જે કાંઇ સારૂં છે તે તેની પાસે છે. અને, વળી, જે મિત્રતા આનન્દ ઉપર સ્થપાયેલી છે તેની પણ તેને બિલકુલ જરૂર નથી અથવા થોડીજ છે; કારણકે તેનું જીવન આનન્દદાયક છે; અને તેને એવા આનન્દની અપેક્ષા નથી. ત્યારે, આ પ્રકારના મિત્રોની તેને જરૂર નથી, તેથી લોકો ધારી બેસે છે કે તેને મિત્રોની બિલકુલ જરૂર નથી.

પણ હું ધારૂં છું કે આપણે કહી શકીએ કે આ અભિપ્રાય ખરો નથી. કારણકે આપણે શરૂઆતમાં કહ્યું છે કે સુખ આપણી શક્તિઓનો અમુક ઉપયોગ છે, પણ આપણી શક્તિઓનો ઉપયોગ સ્પષ્ટ રીતે વખતમાં જ થઇ શકે છે, અને એક વાર મેળવી લીધેલા જાગિરના કકડા જેવો નથી. પણ જો સુખ જીવવામાં અને આપણી શક્તિઓના ઉપયોગમાં રહેલું છે, અને જો આપણે શરૂઆતમાં કહ્યું છે તેમ સજ્જનને શક્તિઓનો ઉપયોગ સ્વતઃ સારો અને આનન્દદાયક છે, અને જો અમુક વસ્તુ આપણી છે એવું ભાન પણ આનન્દનું કારણ હોય, અને પોતાના કરતાં બીજાનું અને પોતાનાં કરતાં બીજાનાં કર્મોનું નિરીક્ષણ વધારે સહેલું છે, ત્યારે જે સજ્જનો તેના મિત્રો છે તેનાં કર્મો સજ્જનને આનન્દદાયક થઇ પડશે (કારણકે આનન્દનાં બન્ને કુદરતી કારણો તેમનામાં વિદ્યમાન છે). તેટલા માટે સુખી અથવા ધન્ય માણસને આવા મિત્રો જોઇશે, કારણકે જે કર્મો સારાં અને તેને અધીન હોય તેમનું નિરીક્ષણ કરવાને તે ઇચ્છે છે, અને જે સજ્જન તેનો મિત્ર હોય તેનાં કર્મો એવાં હોય છે.

વળી, એમ ધારવામાં આવે છે કે સુખી માણસનું જીવન આનન્દદાયક હોવું જોઇએ. હવે જો તે એકલ્લ હોય તો જીવન તેને માટે કઠિન છે; કારણ કે પોતાની મેળે સન્તત પ્રવૃત્તિ કરવી બહુ મુસ્કેલ છે, પણ બીજાઓની સાથે, અને તેમના સમ્બન્ધમાં, એટલી મુસ્કેલ નથી. એટલે મિત્રોની સાથે તેની શક્તિઓની પ્રવૃત્તિ સ્વતઃ આનન્દદાયક હોઇને વધારે સન્તત થશે. અને આ ધન્ય માણસની સ્થિતિ હોવી જોઇએ; કારણકે જેમ કોઇ સંગીતવેત્તા સારા સંગીતથી પ્રસન્ન અને ખરાબ સંગીતથી વ્યથિત થાય છે, તેમ સજ્જન પોતે સદ્‌ગુણનાં કર્મોથી પ્રસન્ન અને દુર્ગુણનાં કર્મોથી વ્યથિત થાય છે.

વળી, થીઓગ્નિસ કહે છે તેમ સજ્જનોના સહવાસથી તેને સદ્‌ગુણમાં એક પ્રકારનો અભ્યાસ થશે.

પણ જો આપણે વસ્તુઓના સ્વભાવમાં જરા વધારે ઊંડે જોઇએ, તો એક સારો મિત્ર સજ્જન માટે સ્વાભાવિક રીતે ઇષ્ટ દેખાય છેઃ—

આપણે કહેલું જ છે કે, જે સ્વભાવથી સારૂં છે તે સ્વતઃ સજ્જનને સારૂં અને આનન્દદાયક છે.

હવે, પશુઓના સમ્બન્ધમાં જીવનની લાગણીની શક્તિથી વ્યાખ્યા થાય છે, માણુસના સમ્બન્ધમાં લાગણી અથવા વિચારની શક્તિથીઃ પણ શક્તિમાં તેના ઉપયોગની સાથેનો સમ્બન્ધ અન્તર્ગત છે; અને આ ઉપયોગમાં વાસ્તવતા રહેલી છે; એટલે, વાસ્તવતામાં, જીવન એ લાગણી અથવા વિચાર છે એમ દેખાય છે.

વળી, જીવન એવી વસ્તુઓમાંની એક છે, કે જે સ્વતઃ સારી અને આનન્દદાયક છે; કારણકે તે નિશ્ચિત અથવા ઘડાયેલું છે, અને જે નિશ્ચિત અથવા ઘડાયેલું છે તે સારાના સ્વભાવનું હોય છે; પણ જે સ્વાભાવિક રીતે (અથવા સ્વતઃ) સારૂં છે તે સજ્જનને સારૂં છે. (અને તેથી જીવન બધાં માણુસોને આનન્દદાયક લાગે છે. પણ જીવનથી આપણે નઠારૂં અગર કલુષિત જીવન કે દુઃખનું જીવન સમજવું જોઇએ નહીં; કારણકે એવું જીવન તેના બધા અંશોની માફક રૂપ વગરનું હોય છે. દુઃખના સ્વભાવ ઉપર કાંઇક પ્રકાશ પાડવાને અમે હમણાંજ યત્ન કરશું.)

ત્યારે, જીવન પોતે સારૂં અને આનન્દદાયક છે (જેમ એ હકીકત પરથી દેખાય છે કે બધા તેને ઇચ્છે છે, અને ખાસ કરીને સારા તથા ધન્ય માણસો; કારણકે જીવન તેમને સૌથી વધારે ઇષ્ટ છે, અને તેમનું જીવન સૌથી વધારે ધન્ય છે).

પણ જે જુએ છે તે પોતે જુએ છે એમ અનુભવે છે, અને જે સાંભળે છે તે પોતે સાંભળે છે એમ અનુભવે છે, અને જે ચાલે છે તે પોતે ચાલે છે એમ અનુભવે છે; અને એજ રીતે, આપણે ગમે તે કરીએ, તેમાં આપણે શક્તિ વાપરીએ છીએ એમ ભાન કરનાર અમુક વસ્તુ છે, એટલે કે આપણને લાગણી થાય કે વિચાર આવે, તેમાં લાગણી અથવા વિચારનું આપણને ભાન થવું જોઇએ.

પણ લાગણી અથવા વિચારનો અનુભવ થવો એ હયાતીનો અનુભવ થવો છે; કારણકે આપણને જણાયું તેમ, હયાતી લાગણી અથવા વિચારમાં રહેલી છે.

પણ જીવનનો અનુભવ એવી વસ્તુ છે કે જે સ્વતઃ આનન્દદાયક છે; કારણકે જીવન સ્વાભાવિક રીતે સારૂં છે, અને સારી વસ્તુની સત્તાનો અનુભવ આનન્દદાયક છે.

ત્યારે, જીવન ઇષ્ટ છે, અને સજ્જનને સૌથી વધારે ઇષ્ટ છે, કારણ કે તેની હયાતી તેને સારી અને આનન્દદાયક છે; કારણકે જે સ્વતઃ સારૂં છે તેના અનુભવથી તે પ્રસન્ન થાય છે.

પણ સજ્જનનો જેવો પોતાના તરફ સમ્બન્ધ છે તેવો જ પોતાના મિત્ર તરફ હોય છે, કારણકે મિત્ર તેનું બીજું પોતે છે. એટલે જેમ દરેકને પોતાની હયાતી ઇષ્ટ છે તેમ, અથવા લગભગ તેમ, પોતાના મિત્રની હયાતી પણ ઇષ્ટ છે.

પણ આપણે જોયું કે માણસ પોતે સારો છે એવા અનુભવના કારણથી હયાતી ઇષ્ટ છે, કારણકે એવો અનુભવ સ્વતઃ આનન્દદાયક છે.

ત્યારે, સજ્જનને પોતાના મિત્રની હયાતીનો પણ અનુભવ થવો જોઇએ, અને આ અનુભવ તેની સાથે રહેવાથી અને તેની સાથે બુદ્ધિની વાતચિત કરવાથી મળશે (કારણકે માણસના સમ્બન્ધમાં સહવાસનો ખરો અર્થ આ

દેખાય છે, અને માત્ર એક સ્થાનમાં સાથે ભોજન લેવાનો નહીં, કે જે પશુ-ઓના સમ્બન્ધમાં તેનો અર્થ છે).

ત્યારે આ બધું સાથે મૂકતાં, જો સજ્જનને તેની પોતાની હયાતી સ્વાભાવિક રીતે સારી અને આનન્દદાયક હોઇને સ્વતઃ ઇષ્ટ હોય, અને જો તેના મિત્રની હયાતી પણ લગભગ એજ રીતે તેને ઇષ્ટ હોય, તો એ ફલિત થાય છે કે મિત્ર તેને માટે ઇષ્ટ વસ્તુ છે. પણ જે તેને માટે ઇષ્ટ હોય તે તેની પાસે હોવું જોઇએ, નહીં તો એ બાબતમાં તે અપૂર્ણ રહે. તેટલા માટે અ-મારૂં અનુમાન એ છે કે જેને સુખી થવું હોય તેને સારા મિત્રો હોવા જોઇએ.

## ૧૦. મિત્રોની યોગ્ય સંખ્યા સમ્બન્ધી.

આપણે શું બની શકે તેટલા વધારે મિત્રો કરવા જોઇએ? કે જેમ અતિથિ-મિત્રતાની બાબતમાં આપણે એ કથનને પસંદ કરીએ છીએ કે "અતિથિ-મિત્રોનું ટોળું આખું નહીં અને બિલકુલ નહીં એમ પણ નહીં," તે પ્રમાણે મિત્રતાની બાબતમાં પણ આપણે એમ કહેશું, કે મિત્રહીન ન હોવું તેમ અતિ ઘણા મિત્રો પણ ન હોવા એ શ્રેષ્ટ છે?

જે મિત્રો ઉપયોગી થવાના હેતુથી પસંદ કરવામાં આવે છે તેમના સમ્બન્ધમાં તો ઉપલું વચન બરાબર યોગ્ય દેખાય છે, કારણકે મોટી સં-ખ્યાની સેવાઓને પાછી વાળવાનું કંટાળા ભરેલું થઇ પડે, અને જીવન એટલું બધું લાંબું નથી કે આપણે તે કરી શકીએ. તેટલા માટે માણસના પોતાના જીવન માટે પૂરતી થાય તે કરતાં એવા મિત્રોની મહત્તર સંખ્યા નિરર્થક અને ઉમદા જીવનમાં વિઘ્નરૂપ થઇ પડે; એટલે તે સંખ્યા કરતાં વધારેની આપણને જરૂર નથી.

વળી, આનન્દના હેતુથી પસંદ કરેલા મિત્રોની ન્હાની સંખ્યા બસ છે, જેમ ભોજનમાં મિષ્ટાન્નનો ભાગ થોડો હોય તો બસ છે તેમ.

પણ સજ્જનોમાં જેમ આપણા મિત્રો વધારે હોય તેમ સારૂં, કે જેમ રાજ્યમાં તેમ જ મિત્રતામાં પણ સંખ્યાની કોઇ હદ છે? કારણકે દશ માણસથી તમે રાજ્ય બનાવી શકો નહીં, અને જો એક લાખ માણસો હોય તો તમારૂં રાજ્ય રાજ્ય ન રહે. પણ કદાચ નાગરિકોની વ્યાજબી સંખ્યા

કોઇ એક નિશ્ચિત સંખ્યા નથી, પણ અમુક હદ વચ્ચેની કોઇ પણ સંખ્યા છે. અને તેમ મિત્રોમાં પણ સંખ્યાને અમુક હદ છે, અને આપણે કહી શકીએ, કે તે સંખ્યા મહત્તમ છે કે જેમની સાથે આપણે રહી શકીએ (કારણકે આપણે જોયું તેમ સહવાસ એ મિત્રતાની એક આવશ્યક ખાસિયત છે); પણ એ ખુલ્લું છે કે બહુ મોટી સંખ્યાની સાથે રહેવું અશક્ય છે.

વળી, એક માણસના મિત્રો, જો બધા સાથે વખત ગાળવાના હોય તો, પરસ્પર પણ મિત્ર હોવા જોઇએ; પણ મોટી સંખ્યા હોય તો આ મુશ્કેલ થઇ પડે.

વળી, મોટી સંખ્યાના આનન્દો અને શોકોની સાથે ઘટિત સમભાવ થવો કઠણ છે; કારણકે ત્યારે એકી વખતે એકની સાથે પ્રસન્ન થવાનું અને બીજાની સાથે દિલગીર થવાનું પ્રાપ્ત થવા સમ્ભવ છે. ત્યારે, કદાચ, સૌથી સારી યોજના બને તેટલા વધારે મિત્રો માટે યત્ન કરવાની નથી, પણ સહજીવન માટે પૂરતા થાય તેટલા જ મેળવવાની છે. અને ખરેખર મોટી સંખ્યાની સાથે ઉત્તમ મિત્રતા હોવી અશક્ય છે.

અને એજ કારણથી એકી વખતે ઘણા માણસોની સાથે પ્રેમ થવો પણ અશક્ય છે; કારણકે એમ દેખાય છે કે પ્રેમ એક પ્રકારની સર્વોપરિ મિત્રતા છે, અને એ એક જ વ્યક્તિ તરફ શક્ય છે, અને ઉત્તમ મિત્રતા માત્ર થોડા તરફ.

અને વસ્તુતાએ આમ બનતું પણ દેખાય છે: સાથીઓની વચ્ચે જેવી મિત્રતા હોય છે તેવી મિત્રતાથી બંધાયેલા સંખ્યાબન્ધ માણસો આપણે જોતા નથી, પણ જે મિત્રતાઓનું કવિઓ વર્ણન કરે છે તે બે વ્યક્તિઓની હોય છે. અને ઘણા મિત્રોવાળો માણસ, જેને દરેક માણસની સાથે સારાસારી છે, તે ખરી રીતે કોઇનો પણ મિત્ર દેખાતો નથી (નાગરિક બન્ધુઓ મિત્ર હોય તે કરતાં કોઇ પણ જૂદી રીતે), એટલે કે જેને આપણે હાજિયો કહીએ છીએ તે માણસ.

નાગરિક બન્ધુઓની રીતે તો બેશક મોટી સંખ્યાની સાથે મિત્રતા થવી, અને હાજિયા થયા સિવાય ખરા સજ્જન રહેવું, એ શક્ય છે; પણ જે પ્રકારની મિત્રતા સદ્ગુણ પર અને મિત્રને પોતાને માટેના અનુભવ પર સ્થ-

પામેલી છે તે એક માણસને ઘણાઓને માટે હોઇ શકે નહીં, એટલે એવા થોડા પણ માણસો મળે તો તેણે સન્તોષ માનવો જોઇએ.

**૧૧. મિત્રો સમ્પત્તિ અને વિપત્તિ બન્નેમાં આવશ્યક છે.**

આપણને મિત્રોની સૌથી વધારે જરૂર સમ્પત્તિમાં લાગે છે કે વિપત્તિમાં? કારણકે બન્ને સંસ્થિતિમાં આપણે તેમનો આશ્રય કરીએ છીએ. વિપત્તિમાં આપણને મદદની જરૂર પડે છે, અને સમ્પતિમાં આપણે જેમની સાથે રહી શકીએ અને જેમનું ભલું કરી શકીએ તેવા માણસોની; કારણકે ભલું કરવાને આપણે ઇચ્છીએ છીએ.

એવો જવાબ આપી શકાય, કે વિપત્તિમાં જરૂરનું દબાણ વધારે હોય છે; ત્યારે આપણને ઉપયોગી મિત્રોની અપેક્ષા છે. પણ સમ્પતિમાં મિત્રતા વધારે ઉમદા છે; ત્યારે આપણે સજ્જનોને મિત્ર તરીકે શોધી કાઢીએ છીએ; કારણકે એવા માણસોનું ભલું કરવું અને તેમની સાથે રહેવું એ વધારે ઇષ્ટ છે.

મિત્રોની હાજરી માત્ર પણ સુખકર છે, વિપત્તિમાં પણ, કારણકે દિલગીરીમાં જ્યારે મિત્રો ભાગ લે છે ત્યારે તે ઓછી થાય છે. અને તેથી એમ પૂછી શકાય, કે જેમ કોઇ બોજામાં ભાગ લે તેમ, તેઓ વાસ્તવિક ભાગ લે છે, કે એવું નથી, પણ તેમની હાજરી સુખકર હોવાને લીધે અને તેમના સમભાવનો અનુભવ હોવાને લીધે આપણી દિલગીરી ઓછી લાગે છે. પણ આરામનું કારણ આ અથવા બીજી કોઇ વસ્તુ હોય, તે માટે વધારે તપાસ કરવાની જરૂર નથી; હકીકત આપણે કહી તે છે એ સ્પષ્ટ છે.

પણ તેમની હાજરીની અસરો મિશ્ર દેખાય છે. એક તરફ, મિત્રોનું દર્શન માત્ર પણ આનન્દદાયક છે, ખાસ કરીને જ્યારે આપણે વિપત્તિમાં હોઇએ ત્યારે, અને તેથી આપણી દિલગીરી કંઇક ઓછી થાય છે; કારણકે મિત્રમાં જો ચાતુર્ય હોય તો દર્શનથી અને વાણીથી આપણને આશ્વાસન આપવાને ઘણું કરી શકેઃ તે આપણા લક્ષણને, અને આપણને શાથી આનન્દ તથા શાથી દુઃખ થાય છે તે જાણે છે. પણ, બીજી તરફ, આપણી આફતો માટે અફસોસ કરતા બીજા માણસને જોવા એ દુઃખદાયક છે; કારણકે પોતાના મિત્રોને શોકના કારણરૂપ થવાનું દરેક માણસ નાપસન્દ કરે છે. આ કારણ-

થી જે માણુસ મર્દાની સ્વભાવનો હોય છે તે પોતાની દિલગીરી પોતાના મિત્રોને ન આપવાની સંભાળ રાખે છે, અને તેમને જે કષ્ટ થાય તે કરતાં પોતાને જે આરામ મળે તે ઘણો વધારે હોય તે સિવાય, તેમને કષ્ટ આપતાં ખંચાય છે; અને સામાન્યતઃ તે બીજાઓને પોતાની સાથે અફસોસ કરવા દેતો નથી, કારણુકે તે પોતે જ અફસોસમાં પડતો નથી; પણુ નિર્બળ સ્ત્રીઓ અને બાયલા પુરુષો પોતાની સાથે જેઓ અફસોસ કરે તેઓમાં આનન્દ લે છે, અને તેમને મિત્રો તથા સમભાવ રાખનારાઓ તરીકે ચાહે છે. (પણુ એ સ્પષ્ટ છે કે બધી સંસ્થિતિઓમાં આપણે બહેતર માણુસને આદર્શ તરીકે લેવો જોઇએ.)

વળી, સમ્પત્તિમાં મિત્રોની હાજરીથી વખત આનન્દમાં પસાર થાય છે, એટલુંજ નહીં, પણુ એ અનુભવ પણુ મળે છે કે આપણા મિત્રો આપણા સદ્ભાગ્યથી પ્રસન્ન થાય છે. અને આ કારણુથી એમ દેખાય છે કે આપણી સમ્પત્તિમાં ભાગ લેવા માટે મિત્રોને આમન્ત્રણ કરવાને આપણે ઉત્સુક હોવું જોઇએ, કારણુકે લાભ આપવા તત્પર રહેવું એ ઉમદા છે,—પણુ વિપત્તિમાં તેમને બોલાવવામાં ધીમા હોવું જોઇએ, કારણુકે આપણી ખરાબ વસ્તુઓનો ભાગ બીજાઓને આપતાં આપણે નાખુશ હોવું જોઇએ; જે પરથી એ કથન આવેલું છે કે "હું અફસોસમાં છું એ અફસોસ પૂરતો છે." પણુ જ્યારે પોતે બહુ કષ્ટ પામ્યા વગર તેઓ આપણુને આરામ આપી શકે એવો સમ્ભવ હોય ત્યારે તેમને બોલાવવામાં આપણી નાખુશી ઓછામાં ઓછી હોવી જોઇએ.

છતાં, બીજી તરફ, જ્યારે આપણા મિત્રો આફતમાં હોય ત્યારે મને લાગે છે કે આપણે તેમની પાસે બોલાવ્યા વગર અને તરત જવું જોઇએ. (કારણુકે મિત્રની સેવા કરવી એ મિત્રનો ધર્મ છે, અને ખાસ કરીને જ્યારે તે જરૂરમાં હોય, અને મદદનો દાવો ન કરતો હોય ત્યારે, કારણુકે ત્યારે તે બન્નેને વધારે ઉમદા અને આનન્દદાયક થઇ પડે છે); જ્યારે તેઓ વિપત્તિમાં હોય, ત્યારે તેમને મદદ આપવાને આપણે તરત જવું જોઇએ (કારણુકે આ મિત્રનો એક ઉપયોગ છે), પણુ તેમની સારી વસ્તુઓમાં ભાગ લેવાને

એટલી ત્વરાથી નહીં, કારણકે લાભ લેવાને બહુ તત્પર રહેવું એ કંઇ ઉમદા વસ્તુ નથી. પણ અમારે ઉમેરવું જોઇએ કે આપણી ના અવિવેકી ન દેખાય તે માટે આપણે સંભાળ રાખવી જોઇએ, કારણકે એમ કોઇ વાર બને છે.

ત્યારે, છેવટે, મિત્રોની હાજરી બધે પ્રસંગે ઇષ્ટ છે, એ ઉઘાડું છે.

## ૧૨. મિત્રતા સાથે રહેવામાં વિકસિત થાય છે.

પ્રેમીઓ બીજી બધી વસ્તુઓ કરતાં એકબીજાના દર્શનમાં વધારે આનન્દ પામે છે, અને બીજી બધી ઇન્દ્રિયો કરતાં આ ઇન્દ્રિયની તૃપ્તિને પસંદ કરે છે, કારણકે પ્રેમની સત્તા અને ઉત્પત્તિમાં બીજી કોઇ કરતાં આ ઇન્દ્રિયને વધારે નિસબત છે. એજ રીતે, આપણે કહી શકીએ કે, મિત્રોને પણ બીજી કોઇ વસ્તુ કરતાં સહવાસ વધારે ઇષ્ટ લાગે છે. કારણકે મિત્રતા તત્ત્વતઃ સાધારણ્ય છે, અને માણુસ પોતાના તરફ જે સમ્બન્ધમાં છે તે જ સમ્બન્ધમાં પોતાના મિત્ર તરફ છે; પણ પોતાના સમ્બન્ધમાં હયાતીનો અનુભવ ઇષ્ટ છે, એટલે પોતાના મિત્રના સમ્બન્ધમાં પણ એવોજ અનુભવ ઇષ્ટ છે; પણ આ અનુભવ સહજીવનમાં જ લભ્ય છે; એટલે તેઓ સ્વાભાવિક રીતે સહજીવનને ઇચ્છે છે.

વળી, માણુસ જેને હયાતી માને છે, અથવા જેની ખાતર તે જીવવાનું પસંદ કરે છે, તે ગમે તે હોય, પણ તેમાં તે પોતાના મિત્રોની સાથે પોતાનો વખત ગાળવા ચાહે છે; અને આ પ્રમાણે કેટલાક સાથે પાન કરે છે, બીજાઓ દ્યૂત રમે છે, બીજાઓ કુસ્તી કરે છે, અથવા શિકાર, અથવા સાથે ફિલસુફીનો અભ્યાસ કરે છે. દરેક દાખલામાં તેઓ જીવનમાં બધી વસ્તુઓ કરતાં જેને વધારે ચાહે છે તેમાં સાથે વખત ગાળે છે; કારણકે, મિત્રોની સાથે સહજીવન ગાળવાને ઇચ્છતા હોઇને તેઓ જેને સહજીવન સમજે છે તેવી વસ્તુઓ કરે છે અને તેમાં ભાગ લે છે.

આ પ્રમાણે જેઓ સારા નથી તેમની મિત્રતા છેક ખરાબ નીવડે છે; કારણકે, વર્તનની કશી નિશ્ચલતા ન હોવાથી તેઓ એક બીજાને જે વસ્તુઓ સારી નથી તેમાં દૃઢ કરે છે, અને જેમ તેઓ એકબીજાને વધારે મળતા

થતા જાય છે તેમ છેક ખરાબ બને છે. પણ સજ્જનોની મિત્રતા સારી છે, અને તેમનો વ્યવહાર વધતાં વધે છે; અને જેમ તેઓ પોતાની શક્તિઓનો ઉપયોગ કરે છે, અને એકબીજાની ખામીઓ સુધારે છે, તેમ બેહતર બનતા જણાય છેઃ કારણકે એક બીજામાં જે પસંદ કરે છે તેને મળતું પોતાનું રૂપ ધડે છે; જે પરથી એ કથન ચાલે છે કે "સજ્જનો પાસેથી તું સારી વસ્તુઓ શીખીશ."

ત્યારે મિત્રતાને માટે આટલું. હવે આપણે આનન્દનું વિવેચન કરીએ.



# પ્રકરણ ૧૦.

---

## અધ્યાય ૧-૫. આનન્દ.

### ૧. આનન્દ સમ્બન્ધી ચર્ચા કરવાનાં કારણો.

હું ધારૂં છું કે હવે આપણું કાર્ય આનન્દ સમ્બન્ધી વિવેચન કરવાનું છે. કારણકે બીજી કોઇ પણ વસ્તુ કરતાં આનન્દને આપણા સ્વભાવની સાથે વધારે ગાઢ સમ્બન્ધ લાગે છે; જે કારણથી બાળકોને કેળવવામાં તેમના માર્ગનાં સુકાન તરીકે આપણે આનન્દ અને કષ્ટને વાપરીએ છીએ. વળી, જેમાં આપણે આનન્દ લેવો જોઇએ તેમાં આનન્દ, અને જેનો તિરસ્કાર કરવો જોઇએ તેનો તિરસ્કાર એ સદ્ગુણી લક્ષણ બનાવવામાં પરમ મહત્વના દેખાય છે; કારણકે આ લાગણીઓ આખા જીવનમાં વ્યાપક છે, અને માણસને સદ્ગુણ અને સુખ તરફ વાળવાની તેમનામાં શક્તિ છે, કારણકે આપણે આપણને જે ગમે છે તે પસંદ કરીએ છીએ, અને આપણને જે કષ્ટ આપે છે તે પરિહરીએ છીએ.

અને એમ લાગે છે કે આ બાબતોનું વિવેચન ખાસ આવશ્યક છે, કારણકે તેમના સમ્બન્ધી પુષ્કળ વિવાદ ચાલે છે. કેટલાક લોકો કહે છે કે હિત આનન્દ છે, અને એથી વિરુદ્ધ કેટલાક કહે છે કે આનન્દ છેક ખરાબ છે—કેટલાક, કદાચ, એ ખરેખર ખરાબ છે એવી ખાતરીથી એમ બોલે છે, અને બીજાઓ એવું ધારીને, કે આનન્દ ખરાબ ન હોય, તોપણ તે ખરાબ છે, એમ કહેવાથી માણસોના જીવન ઉપર સારી અસર થાય છે; કારણમાં તેઓ જણાવે છે, કે ઘણાખરા માણસો એ રસ્તે વળે છે, અને પોતાના આનન્દોના ગુલામ છે, એટલે તેમને વિરુદ્ધ દિશામાં ખેંચવા જોઇએ: કારણકે એ પ્રમાણે તેમને મધ્યમ માર્ગમાં લાવી શકાય.

પણ આ પ્રમાણે બોલવું બરાબર છે એમ હું ધારી શકતો નથી, કારણકે લાગણી અને વર્તનની બાબતોમાં વચનોનું વજન કર્મો કરતાં ઓછું પડે છે; અને તેથી, જ્યારે વચનો દશ્ય હકીકતોથી વિરુદ્ધ દેખાય છે, ત્યારે તેમની અવગણના થાય છે, અને તેઓ સત્યને પણ અવગણનામાં લાવે છે.

આ પ્રમાણે, જ્યારે કોઇ માણુસ આનન્દ સમ્બન્ધી ખરાબ બોલતો હોય તેજ કોઇ વાર તેની ઇચ્છા કરતો દેખાય છે, ત્યારે તેથી આકૃષ્ટ થવાની હકીકતથી તે એમ બતાવતો મનાય છે કે તે વસ્તુતાએ બધા આનન્દને ઇષ્ટ ગણે છે. કારણુકે ઘણાખરા માણુસો સૂક્ષ્મ ભેદો કરી શકતા નથી. એટલે, એમ લાગે છે કે મન્ત્ર તેમ જ તન્ત્રને માટે સાચાં વચનો સૌથી વધારે ઉપયોગી છે; કારણુકે હકીકતોને અનુકૂલ હોઇને તે માનવામાં આવે છે, અને જેઓ તેમને સમજે છે તેમને તેમનાં જીવનો એથી નિયમિત કરવાનું વલણુ આપે છે. પણુ આ માટે આટલું બસ છે: ચાલો હવે આપણે આનન્દ સમ્બન્ધી પ્રચલિત મતો જોઇ જઇએ.

## ૨. આનન્દ એજ હિત છે એવી યુડોકસસની દલીલો.

યુડોકસસે ધારેલું કે આનન્દ હિત છે, કારણુકે તેણે જોયેલું કે ચેતન અને અચેતન પ્રાણીઓ બન્ને તેને માટે મથે છે; પણુ તેણે કહેલું કે, બધા દાખલામાં જે ઇષ્ટ છે તે હિત છે, અને જે સર્વથી વધારે ઇષ્ટ છે તે શ્રેષ્ઠ છે: એટલે બધાં પ્રાણીઓ એક જ વસ્તુ તરફ વળે છે એ હકીકત એમ બતાવે છે, કે બધાને માટે એ વસ્તુ શ્રેષ્ઠ છે ( કારણુકે દરેક પ્રાણી પોતાને માટે જે સારૂં છે તે શોધી કાઢે છે-દાખલા તરીકે, પોતાનો ખોરાક ); પણુ જે સર્વને માટે સારૂં છે, અને જે માટે સર્વ મથે છે, તે હિત છે.

યુડોકસસનાં વચનોનો સ્વીકાર થયેલો, તે તેમની પોતાની ખાતર નહીં, પણુ તેના લક્ષણુની ઉત્કૃષ્ટતાને લીધે; કારણુકે તે અસાધારણ સંયમી માણુસ હતો; અને તેથી લોકોને લાગેલું, કે આનન્દના સ્નેહથી તે આ પ્રમાણે બોલતો નથી, પણુ તે જે કહે છે તે ખરેખરી હકીકત છે.

યુડોકસસે એમ પણુ વિચારેલું કે આનન્દથી જે વિરુદ્ધ છે તેમાંથી દલીલ કરતાં પણુ તેની વાત એવી જ સ્પષ્ટતાથી સિદ્ધ થઇ શકે:-કષ્ટ, સ્વત:, સૌના તિરસ્કારનો વિષય છે; તેટલા માટે તેથી જે વિરુદ્ધ છે તે સૌ માટે ઇષ્ટ છે.

વળી, તેણે દલીલ કરેલી, કે જેને આપણે બીજી કોઇ વસ્તુની ખાતર નહીં, પણુ તેની પોતાની ખાતર પસન્દ કરીએ છીએ, તે સર્વથી

વધારે ઇષ્ટ છે; પણ આનન્દના સમ્બન્ધમાં આમ હકીકત છે, એ સૌ કબૂલ કરે છે; કારણકે આનન્દ લેવામાં આપણે કોઇ માણસને હેતુ પૂછતા નથી, કારણકે આનન્દ સ્વતઃ ઇષ્ટ છે એમ સમજાય છે.

વળી, તેણે દલીલ કરેલી કે કોઇ પણ સારી વસ્તુ આનન્દના ઉમેરાથી વધારે ઇષ્ટ થાય છે, ઉ. ત. ન્યાય્ય અથવા સંયમી વર્તન; પણ હિતમાં વધારો હિતથી જ થઇ શકે.

હવે, આ છેલ્લી દલીલ બેશક એમ બતાવતી જણાય છે કે આનન્દ એક સારી વસ્તુ છે, પણ તે બીજી કોઇ પણ સારી વસ્તુ કરતાં બેહતર છે એમ લેશ માત્ર નહીં; કારણકે કોઇ પણ સારી વસ્તુ પોતે હોય તે કરતાં બીજી સારી વસ્તુના ઉમેરાથી વધારે ઇષ્ટ થાય છે.

ખરે, આનન્દ હિત નથી એમ બતાવવાને પ્લેટો એવી જ દલીલનો ખાસ ઉપયોગ કરે છે. તે કહે છે કે "આનન્દવાળું જીવન ડહાપણ વિના કરતાં ડહાપણ સાથે વધારે ઇષ્ટ છે: પણ જો બન્નેનું મિશ્રણ બેહતર હોય તો આનન્દ પોતે હિત હોઇ શકે નહીં; કારણકે કોઇ પણ ઉમેરાથી હિત વધારે ઇષ્ટ થઇ શકે નહીં." અને એ સરખું જ સ્પષ્ટ છે, કે જે વસ્તુઓ સ્વતઃ સારી છે તેમના વર્ગમાંથી કોઇના પણ ઉમેરાથી જો બીજી કોઇ પણ વસ્તુ વધારે ઇષ્ટ થતી હોય, તો તે વસ્તુ હિત હોઇ શકે નહીં. ત્યારે એ હિત તે કયું છે કે જેનામાં આ પ્રમાણે ઉમેરો થઇ શકે નહીં, અને જે સાથે એવું છે કે તેમાં માણસો ભાગ લઇ શકે? કારણકે એ પ્રકારના હિતની આપણને જરૂર છે.

પણ, બીજી તરફ, જેઓ એમ માને છે કે જેને સૌ ઇચ્છે છે તે હિત નથી, તેઓ બેશક અર્થ વગરનું બોલે છે. જે સૌ માણસો વિચારે છે, તે સાચું છે, એમ આપણે કહીએ છીએ. અને જે આપણને માણસજાતના અભિપ્રાય ઉપર વિશ્વાસ ન રાખવાની સૂચના કરે છે, તેને આપણે એવો જવાબ આપીએ છીએ, કે તેના પોતાના અભિપ્રાય ઉપર આપણે વધારે વિશ્વાસ ભાગ્યે જ રાખી શકીએ. જો માત્ર વિચારરહિત પ્રાણીઓ આ વસ્તુઓને ઇચ્છતાં હોત, તો તે જે કહે છે તેમાં કંઇક તત્ત્વ હોઇ શકત; પણ

જ્યારે વિચારવાળાં પ્રાણીઓ પણ તેમને ઇચ્છે છે, ત્યારે તેનું બોલવું અર્થ રહિત વગર બીજું શું હોઇ શકે? ખરેખર, એ શક્ય છે કે ઉતરતાં પ્રાણીઓમાં પણ તેમના પોતાના કરતાં પ્રબલતર હિતનું કાંઇક કુદરતી મૂલતત્ત્વ હોય, કે જે તેમના વિશિષ્ટ સુખને માટે યત્ન કરતું હોય.

વળી, આનન્દના વિરોધીના સ્વભાવ ઉપરથી યુડોકસસ જે દલીલ કરે છે, તે માટે તેના સામાવાળાઓ જે કહે છે તે બરાબર લાગતું નથી. તેઓ કહે છે કે જોકે કષ્ટ ખરાબ છે, તોપણ એવું ફલિત નથી થતું કે આનન્દ હિત છે. કારણકે એક ખરાબ વસ્તુ બીજી ખરાબ વસ્તુની સામે હોઇ શકે, અને બન્ને એક ત્રીજીની સામે હોઇ શકે, કે જે તે બન્નેથી નિરાળી હોય. હવે, આ ટીકા જોકે ખરાબ નથી, તોપણ આ દાખલામાં તે લાગૂ પડતી નથી. કારણકે જો બન્ને ખરાબ હોય, તો બન્ને સરખી રીતે ત્યાજ્ય હોવી જોઇએ; અને જો એકેય ખરાબ ન હોય તો એકેય ત્યાજ્ય ન હોવી જોઇએ; અથવા એક કરતાં બીજી વધારે તો નહીંજ: પણ હકીકત એ છે કે માણસો એકને ખુલ્લી રીતે ખરાબ તરીકે પરિહરે છે, અને બીજીને સારી તરીકે પસંદ કરે છે; તેટલા માટે આ બાબતમાં તેઓ પરસ્પર વિરુદ્ધ છે.

### ૩. એવી દલીલ કે તે કોઇ ગુણ નથી; તેમ મર્યાદિત નથી; પણ એક ગતિ અથવા પ્રાદુર્ભાવ છે. આનન્દો જાતિમાં ભિન્ન ભિન્ન હોય છે.

વળી, જોકે આનન્દ એ કોઇ ગુણ નથી, તોપણ તે સારી વસ્તુ નથી એમ ફલિત થતું નથી. સદ્ગુણની પ્રવૃત્તિ, સુખ પોતે, કોઇ ગુણ નથી.

વળી, એવો વાંધો લેવાય છે કે હિત મર્યાદિત છે, પણ આનન્દ મર્યાદિત નથી, કારણકે તેમાં કમીજાસ્તીનો અવકાશ છે.

હવે, માણસો વધારે ઓછા પ્રસન્ન થઇ શકે છે એ કારણથી જો આમ કહેવાતું હોય, તો ન્યાય અને બીજા સદ્ગુણોને માટે પણ એજ કહી શકાય; કારણકે એ સ્પષ્ટ છે કે તેમના સમ્બન્ધમાં આપણે કહીએ છીએ કે માણસો વધારે અથવા ઓછા સદ્ગુણી છે અને દેખાય છે: કેટલાક માણસો

બીજાઓના કરતાં વધારે ન્યાયી અને બહાદૂર હોય છે, અને વધારે અને ઓછા ન્યાયથી અને સંયમથી વર્તવું શક્ય છે.

પણ જો તેમનો આશય એવો હોય, કે એક આનન્દ બીજાના કરતાં આનન્દ તરીકે વધારે અથવા ઓછો હોય, તો મને શક છે કે જ્યારે તેઓ કહે છે, કે કેટલાક આનન્દો શુદ્ધ અને કેટલાક મિશ્ર હોય છે, ત્યારે તેઓ ખરા કારણને ભૂલે છે. જેમ આરોગ્યનું છે તેમ આનન્દનું કાં ન હોય? આરોગ્ય જોકે મર્યાદિત વસ્તુ છે, તોપણ તેમાં કમીજાસ્તી થઇ શકે છે. કારણકે તત્ત્વોનું યોગ્ય પ્રમાણ (કે જે આરોગ્ય છે તે) સૌને માટે એક હોતું નથી, તેમ એક માણસને માટે પણ હમેશાં સરખું હોતું નથી, પણ પોતાનું લક્ષણ ખોયા વગર અમુક મર્યાદાઓની વચ્ચે ફરી શકે છે, અને, કોઇ વાર વધારે અને કોઇ વાર ઓછું ખરૂં આરોગ્ય હોય છે. આનન્દમાં પણ એમ હોઇ શકે. વળી, હિત પૂર્ણ છે, અને ગતિ તથા પ્રાદુર્ભાવ અપૂર્ણ છે, એમ માનીને તેઓ એમ બતાવવા મથે છે કે આનન્દ એક ગતિ અને પ્રાદુર્ભાવ છે.

પણ તે ગતિ છે એમ કહેવામાં પણ તેઓ સાચા લાગતા નથી: કારણકે દરેક ગતિ અવશ્ય ત્વરિત અથવા મન્દ હોવી જોઇએ, કાંતો નિર પેક્ષ રીતે, જેમકે વિશ્વની ગતિ, અથવા સાપેક્ષ રીતે; પણ આનન્દ ત્વરિત નથી તેમ મન્દ પણ નથી.

ખરેખર જલદી પ્રસન્ન થવું એ જલદી ગુસ્સે થવા જેવુંજ શક્ય છે; છતાં લાગણી ચાલવાની અને વધવા વગેરેની માફક પ્રમાણમાં પણ ઉતાવળી થઇ શકે નહીં. ત્યારે આનન્દની સ્થિતિ તરફ સંક્રાન્તિ ઉતાવળી અથવા ધીમી થઇ શકે, પણ શક્તિની પ્રવૃત્તિ, એટલે કે આનન્દની લાગણી ઉતાવળી થઇ શકે નહીં.

વળી, આનન્દ પ્રાદુર્ભાવ કેમ હોઇ શકે?

એમ દેખાય છે કે કોઇ પણ વસ્તુ ગમે તે વસ્તુમાંથી પ્રભવવી શક્ય નથી, પણ જેમાંથી એક વસ્તુ પ્રભવે છે, તેમાં તે લીન થાય છે. ત્યારે, દુઃખ એ તેનો વિલય હોવો જોઇએ કે જેનો પ્રાદુર્ભાવ આનન્દ છે. આટલા માટે, તેઓ માને છે કે દુઃખ સ્વાભાવિક સ્થિતિની ન્યૂનતા છે, આનન્દ તેની ભરતી છે.

પણ આ શારીરિક ક્રિયાઓ છે. ત્યારે, જો, આનન્દ એ સ્વાભાવિક સ્થિતિની ભરતી હોય, તો જેની અંદર તે ભરતી થાય છે તે, એટલે કે શરીર પ્રસન્ન થવું જોઇએ. પણ આ પ્રમાણે હકીકત દેખાતી નથી. તેટલા માટે આનન્દ કંઇ ભરતી નથી, પણ જ્યારે ભરતીની ક્રિયા ચાલતી હોય, ત્યારે આપણે પ્રસન્ન થઇ શકીએ, અને જ્યારે ખાલી થવાની ક્રિયા ચાલતી હોય, ત્યારે કષ્ટિત થઇ શકીએ.

આનન્દની આ કલ્પના પોષણ સમ્બન્ધી આનન્દો અને કષ્ટોથી સૂચિત થયેલી દેખાય છે; કારણકે તેમાં એ ખરૂં છે કે આપણે તંગીની સ્થિતિમાં આવીએ છીએ, અને, આગલા કષ્ટ પછી ભરતીમાં આનન્દ મેળવીએ છીએ. પણ બધા આનન્દોમાં આમ બનતું નથી; કારણકે એક ગાણિતિકના આનન્દોમાં કશું આગલું કષ્ટ હોતું નથી, તેમ નથી હોતું ઇન્દ્રિયોની અંદર ગંધના આનન્દોમાં, તેમ નથી હોતું ઘણી જાતના દેખાવો અને અવાજોમાં, અને સ્મરણોમાં તથા આશાઓમાં. ત્યારે, એવું શું છે કે જેનો આનન્દોમાં પ્રાદુર્ભાવ હોય? અહીં એવી કશાની ખોટ નથી કે જે ભરી શકાય.

વળી, જેઓ (આનન્દ હિત નથી એમ બતાવવાને) દુષ્ટ પ્રકારના આનન્દોને દેખાડે છે, તેમને આપણે જવાબ આપી શકીએ કે આ વસ્તુઓ આનન્દદાયક નથી. જોકે તેઓ દુઃસ્થિત માણસોને આનન્દદાયક હોય, તો પણ તેમને માટે સિવાય, આપણે તેને આનન્દદાયક ગણવી જોઇએ નહીં; જે પ્રમાણે આપણે બિમાર માણસને માટે જે વસ્તુ પથ્ય, અથવા મધુર, અથવા કડવી હોય, તેને પથ્ય અથવા મધુર અથવા કડવી ગણતા નથી તેમ, અથવા મોતીઆવાળા માણસને જે ધોળું દેખાય તેને ધોળું ગણતા નથી તેમ.

અથવા, વળી, આપણે એમ જવાબ આપી શકીએ, કે આ આનન્દો ઇષ્ટ છે, પણ આ સાધનોમાંથી પ્રભવતા હોય ત્યારે નહીં, જેમ તવંગર થવું એ ઇષ્ટ છે, પણ દગાનું દામ આપીને નહીં, અને આરોગ્યમાં હોવું એ ઇષ્ટ છે, પણ ગમે તે દુષ્ટ જાતનો ખોરાક ખાઇને નહીં.

અથવા આપણે કહી શકીએ કે આનન્દો પ્રકારમાં ભિન્ન હોય છે. ઉમદા મૂળોમાંથી પ્રભવતા આનન્દો નીચ મૂળોમાંથી જે પ્રભવે છે તેનાથી

ભિન્ન છે, અને ન્યાયી થયા સિવાય ન્યાયી માણસનો આનન્દ અનુભવવો, અથવા ગાતા થયા સિવાય ગાયનનો આનન્દ અનુભવવો અશક્ય છે, ઇત્યાદિ.

સાચા મિત્ર અને ખુશામતખોરની વચ્ચે કરેલો ભેદ એમ બતાવતો જણાય છે, કે કાંતો આનન્દ હિત નથી, અથવા તો આનન્દો પ્રકારમાં ભિન્ન ભિન્ન હોય છે, કારણકે જ્યારે ખરા મિત્રને વ્યવહારમાં હિત લક્ષ્ય હોય છે, ત્યારે ખુશામતખોરને આનન્દ: અને જોકે પાછલાને આપણે ઠપકો આપીએ છીએ, તોપણ આગલાને વ્યવહારમાં જૂદું લક્ષ્ય રાખવા માટે વખાણીએ છીએ.

વળી, આખો ભવ બાલકની બુદ્ધિ હોવાની સરતે કોઇ પણ માણસ જીવવાનું પસન્દ કરશે નહીં, જોકે બાલકના આનન્દો સર્વોપરિ કોટિમાં તે ભોગવી શકે તેમ હોય તોપણ; તેમ કોઇક અતિશય ધિક્કાર ભરેલું કર્મ કરીને ઉપભોગ મેળવવાનું પણ પસન્દ કરશે નહીં, જોકે તેને કશું કષ્ટ ન થાય તેમ હોય તોપણ.

વળી એવી પણ ઘણી વસ્તુઓ છે, કે જેને માટે તેઓ કશો આનન્દ ન આપતી હોય તોપણ આપણે દરકાર રાખવી જોઇએ, જેવી કે દૃષ્ટિ, સ્મૃતિ, વિદ્યા, નીતિ અને બુદ્ધિ સમ્બન્ધી ઉત્કૃષ્ટતા. આનન્દ અવશ્ય રીતે તેમની સાથે હોય છે એવું આપણે સ્વીકારીએ, તોપણ તેથી પ્રશ્નમાં ફેરફાર થતો નથી; કારણકે તેમાંથી કશો આનન્દ ન પ્રભવે તોપણ આપણે તેને પસન્દ કર્યા વગર રહીએ નહીં.

ત્યારે, એમ સ્પષ્ટ દેખાય છે, કે આનન્દ હિત પોતે નથી, તેમ બધા આનન્દો ઇષ્ટ નથી, પણ કેટલાક ઇષ્ટ છે, અને તે જેઓ અનિષ્ટ છે તેમનાથી પ્રકારમાં, અથવા મૂળમાં જૂદા પડે છે. ત્યારે આનન્દ અને કષ્ટ સમ્બન્ધી પ્રચલિત અભિપ્રાયોનો આટલો હેવાલ પૂરતો ગણીએ.

## ૪. આનન્દની વ્યાખ્યા: તેનો પ્રવૃત્તિ સાથેનો સમ્બન્ધ.

આનન્દના સ્વભાવ અથવા ગુણના સમ્બન્ધમાં તો, જો આપણે નીચે પ્રમાણે વિચારીએ તો તે વધારે સહેલાઇથી શોધી શકશું:—

દર્શન કોઇ પણ ક્ષણે પૂર્ણ અથવા આખું હોય એમ દેખાય છે; કારણકે તેનામાં એવી કશી વસ્તુની ન્યૂનતા નથી, કે જે તેનો સ્વભાવ પૂર્ણ કરવાને પાછળથી ઉમેરી શકાય. આનન્દ આ બાબતમાં દર્શનને મળતો જણાય છે; કારણકે તે આખી અને પૂરી વસ્તુ છે, અને કોઇ પણ ક્ષણે એવો આનન્દ મળવો અશક્ય છે કે જે વધારે વાર ટકવાથી પૂર્ણ થાય.

તેટલા માટે આનન્દ કોઇ ગતિ નથી; કારણકે દરેક ગતિને વખત લાગે છે, અને કોઇક ઉદ્દેશ હોય છે (ઉ. ત. બાંધકામની ગતિ), અને જ્યારે ઇષ્ટ પરિણામ ઉત્પન્ન થાય છે ત્યારે પૂર્ણ બને છે—કાં તો તેટલા માટે આખા વખતમાં, અથવા તેની આ છેલ્લી ક્ષણમાં. પણ ક્રિયાની સંક્રાન્તિ દરમિયાન બધી ગતિઓ અપૂર્ણ હોય છે, અને આખી ગતિથી તથા પરસ્પરથી પ્રકારમાં ભિન્ન હોય છે. પત્થરોને સાથે જોડવા એ થાંભલાની ઘટના કરવાથી ભિન્ન છે, અને બન્ને મન્દિરના બાંધવાથી ભિન્ન છે. મન્દિરનું બાંધવું અથવા મન્દિરની ઇમારત પૂર્ણ છે; યોજના અમલમાં લાવવાને વધારે કશી વસ્તુની જરૂર નથી. પણ પાયાનું બાંધકામ અપૂર્ણ છે; કારણકે દરેક એક ભાગનુંજ બાંધકામ છે, ત્યારે આ ગતિઓ એકબીજીથી પ્રકારમાં ભિન્ન છે, અને એવી ગતિ મેળવવી અશક્ય છે કે જેનો સ્વભાવ કોઇ પણ ક્ષણમાં પૂર્ણ હોય—જો તે પૂર્ણ હોય, તો તે આખા વખતમાંજ હોય છે.

ચાલવાની અને બીજા પ્રકારની ગતિઓની બાબતમાં પણ એમજ છે. કારણકે જોકે બધી ગતિ એક સ્થાનમાંથી બીજા સ્થાન તરફ હોય છે, તો પણ ગતિના વિશિષ્ટ પ્રકારો છે, જેવા કે ઉડવું, ચાલવું, કૂદવું, વગેરે. ખરે, એટલુંજ નહીં, પણ ચાલવા સુદ્ધાંમાં ભેદો છે, કારણકે ક્યાંથી અને ક્યાં તે આખા પ્રયાણમાં અને પ્રયાણના એક ભાગમાં એક નથી, અથવા આ ભાગમાં અને તે ભાગમાં, તેમ આ લીટીને છેદવી એ તે લીટીને છેદવાની બરાબર નથી; કારણકે તમે માત્ર લીટીને છેદતા નથી, પણ એવી લીટીને કે જે અમુક આપેલા સ્થાનમાં છે, અને આ લીટી તે લીટીથી જૂદા સ્થાનમાં છે. ગતિના વિગતવાર વિવેચન માટે મારાં બીજાં પુસ્તકો જોવાં જોઇએ; પણ એમ દેખાય છે કે તે કોઇ પણ ક્ષણે પૂર્ણ હોતી નથી, પણ

તેના જૂદા જૂદા ભાગો અપૂર્ણ હોય છે, અને તેઓ પરસ્પરથી પ્રકારમાં ભિન્ન હોય છે, કારણકે ક્યાંથી અને ક્યાં એ પ્રકારનો ભેદ છે.

બીજી તરફ, આનન્દ કોઇ પણ ક્ષણે પોતાના સ્વભાવમાં પૂર્ણ હોય છે. તેટલા માટે, એ સ્પષ્ટ છે, કે આ બે પરસ્પરથી ભિન્ન હોવાં જોઇએ, અને આનન્દ એ આખી અને પૂર્ણ વસ્તુઓના વર્ગમાં હોવો જોઇએ. અને આ એ હકીકતમાંથી પણ ફલિત થતું જણાય છે, કે જોકે ચિરતા એ ગતિને માટે આવશ્યક છે, તોપણ તે આનન્દ માટે આવશ્યક નથી—કારણકે એક ક્ષણિક આનન્દ પણ આખી અને અક્ષત વસ્તુ છે.

આ વિચારોમાંથી એ સ્પષ્ટ છે કે જેઓ એમ કહે છે કે આનન્દ એક ગતિ અથવા પ્રાદુર્ભાવ છે તેમની ભૂલ છે. કારણકે આ શબ્દો દરેક વસ્તુને લગાડાતા નથી, પણ માત્ર તે વસ્તુઓને કે જેના ભાગ થઇ શકે છે અને જે આખી નથી. આપણે દર્શનના, અથવા ગાણિતિક બિન્દુના, અથવા એકતાના પ્રાદુર્ભાવ સમ્બન્ધી બોલી શકીએ નહીં; તેમ એમાંથી કોઇ ગતિ કે પ્રાદુર્ભાવ નથી. અને આ શબ્દો આનન્દને માટે એવાજ અઘટિત છે; કારણ કે તે અમુક આખી અને અક્ષત વસ્તુ છે.

દરેક ઇન્દ્રિય તેના પોતાના ખાસ વિષય ઉપર પ્રવૃત્ત થાય છે, અને જ્યારે તે સારી સ્થિતિમાં હોય, તથા વિષય તેના પ્રદેશની અન્દર સૌથી ઉમદા હોય ત્યારે પૂર્ણ રીતે પ્રવૃત્ત થાય છે (કારણકે શક્તિની પૂર્ણ પ્રવૃત્તિનો આ અર્થ દેખાય છે; અને એટલું આપણે સ્વીકારી લઇએ કે આપણે ઇન્દ્રિય સમ્બન્ધી બોલીએ, અથવા તેના શરીરની પ્રવૃત્તિ સમ્બન્ધી બોલીએ તેથી કશો ભેદ થતો નથી): ત્યારે, દરેક ઇન્દ્રિયને માટે આપણે એમ કહી શકીએ કે જ્યારે એક તરફ તે સારામાં સારી સ્થિતિમાં હોય, અને બીજી તરફ તેના પ્રદેશની અન્દરના પદાર્થોમાંથી સર્વોપરિ વિષય હોય, ત્યારે પ્રવૃત્તિ શ્રેષ્ઠ હોય છે.

પણ શક્તિની આ પ્રવૃત્તિ સર્વથી પૂર્ણ થશે એટલુંજ નહીં, તે સર્વથી આનન્દદાયક પણ થશે; કારણકે દરેક ઇન્દ્રિયની પ્રવૃત્તિ સાથે આનન્દ રહેલો હોય છે, અને વિવેક તથા વિચારશક્તિની પ્રવૃત્તિ પણ એવી છે; અને જ્યારે તે સર્વથી વધારે પૂર્ણ હોય છે ત્યારે તે સર્વથી આનન્દદાયક હોય

છે, અને જ્યારે શક્તિ સારી રીતે કેળવાયેલી તથા વિષય શક્તિના પ્રદેશની અન્દર શ્રેષ્ઠ હોય છે, ત્યારે તે સર્વેથી વધારે પૂર્ણ હોય છે.

અને, વળી, આનન્દ શક્તિની પ્રવૃત્તિને પૂર્ણ કરે છે. પણ આનન્દ તે પૂર્ણ કરે છે એ, વિષય અને ઇન્દ્રિયની શક્તિ તે પૂર્ણ કરે છે તેથી જૂદી રીતે; જેમ આરોગ્ય જે નીરોગી પ્રવૃત્તિઓને ઉત્પન્ન કરે છે તે એક વૈદ્ય તેમને ઉત્પન્ન કરે તેથી જૂદી રીતે હોય છે, તેમ.

( દરેક ઇન્દ્રિયની પ્રવૃત્તિ સાથે આનન્દ આવે છે એ ખુલ્લું છે. આપણે આનન્દદાયક દેખાવો અને આનન્દદાયક અવાજો સમ્બન્ધી બોલીએ છીએ.

એ પણ ખુલ્લું છે કે જ્યારે શક્તિ પોતે અને જે ઉપર તે પ્રવૃત્ત થાય છે તે બન્ને બની શકે તેટલાં સારાં હોય ત્યારે આનન્દ મહત્તમ હોય છે: જ્યારે આમ હોય, ત્યારે આનન્દ હમેશાં આવ્યા કરે. )

હવે, આનન્દ પ્રવૃત્તિને પૂર્ણ કરે છે, તે જેમ ટેવ અથવા કેળવાયેલી શક્તિ વિષયીમાં વર્તમાન રહીને તેને પૂર્ણ કરે છે એમ નહીં, પણ તે એક પ્રકારની ઉપર વધારેલી પૂર્ણતા છે, જુવાનીના બહારની માફક.

ત્યારે જ્યાં સુધી વિચાર અથવા ઇન્દ્રિયનો વિષય અને ગ્રાહક અથવા વિચારક વિષયી બન્ને જોઇએ તેવા હોય, ત્યાં સુધી પ્રવૃત્તિમાં આનન્દ રહેશે; કારણકે જ્યાં સુધી જેના પર ક્રિયા કરવાની છે તે વિષય અને જે ક્રિયા કરવાને સમર્થ છે તે વિષયી એજ છે, અને એકબીજા તરફ એજ સમ્બન્ધ રાખે છે, ત્યાં સુધી પરિણામ એજ આવવું જોઇએ.

ત્યારે આપણને સન્તત આનન્દ મળતો નથી એ કેમ? કદાચ કારણ આ છે કે આપણે થાકી જઇએ છીએ; કારણકે કોઇ પણ માનવ શક્તિ સન્તત પ્રવૃત્તિ કરવા સમર્થ નથી. ત્યારે, આનન્દ પણ સન્તત હોઇ શકે નહીં; કારણકે તે શક્તિની પ્રવૃત્તિનો એક સહગામી છે. અને એ જ કારણથી કેટલીક વસ્તુઓ નવી હોય ત્યારે આપણને પસન્દ પડે છે, પણ પાછળથી ઓછી ગમે છે. કારણકે પહેલાં તો બુદ્ધિ ઉત્તેજિત થાય છે અને તેમના પર આગ્રહથી પ્રવૃત્તિ કરે છે, જેમ આપણે કોઇક વસ્તુ ઉપર જોવાંને આંખોનું ત્રાટક કરીએ છીએ તેમ; પણ થોડા વખત પછી આયાસ તીવ્ર રહેતો નથી, અને શિથિલ થાય છે; અને તેથી આનન્દની તીવ્રતા ઉડી જાય છે.

આપણે આશા રાખવી જોઇએ કે બધા માણસો જીવવાને ઇચ્છે છે ત્યારે આનન્દ પણ ઇચ્છતા હોવા જોઇએ.

કારણકે જીવતર શક્તિઓનો ઉપયોગ છે, અને દરેક માણસ પોતે જે વસ્તુઓને વધારે ચાહે છે તે ઉપર પોતે જે શક્તિઓને વધારે ચાહે છે તે શક્તિઓને વાપરે છે; ઉ. ત. ગાનાર માણસ ધ્વનિઓ ઉપર પોતાની શ્રુતિ વાપરે છે, અને અભ્યાસી માણસ વિચારનાં વિષયો ઉપર પોતાની બુદ્ધિ વાપરે છે, અને એ પ્રમાણે બીજા બધા.

પણ આનન્દ શક્તિઓના ઉપયોગને પૂર્ણ કરે છે, અને તેટલા માટે જીવનને, કે જે માણસો ઇચ્છે છે.

તેટલા માટે, સ્વાભાવિક રીતે, માણસો આનન્દને પણ ઇચ્છે છે; કારણકે દરેક માણસને તેમાં પોતાના જીવનની જે પૂર્ણતા ઇષ્ટ છે તે મળે છે.

પણ આપણે જીવતરને આનન્દની ખાતર ઇચ્છીએ છીએ, કે આનન્દને જીવતરની ખાતર, એ સવાલ હાલ તુરત દૂર મુકી શકાય. કારણકે બન્ને સંયુક્ત દેખાય છે, અને વિભાગ શક્ય નથી; શક્તિના ઉપયોગ વગર આનન્દ નથી, અને આવો દરેક ઉપયોગ આનન્દથી પૂર્ણ થાય છે.

## ૫. આનન્દો ઉપયોગો પ્રમાણે ભિન્ન ભિન્ન હોય છે. સારો માણસ એ ધોરણ છે.

અને આ ઉપરથી એમ ફલિત થતું જણાય છે કે આનન્દો પ્રકારમાં ભિન્ન ભિન્ન હોય છે, કારણકે પ્રકારમાં ભિન્ન ભિન્ન વસ્તુઓ બીજી પ્રકારમાં ભિન્ન વસ્તુઓથી પૂર્ણ થાય છે એમ અમે માનીએ છીએ. કારણકે કુદરત અને કળા બન્નેની પેદાશમાં એ પ્રમાણે દેખાય છે, જેમકે પ્રાણીઓ અને ઝાડો, ચિત્રો, શિલ્પો, ઘરો, અને ઉપસ્કરમાં. ત્યારે, એજ રીતે, અમે માનીએ છીએ કે શક્તિના જે ઉપયોગો પ્રકારમાં ભિન્ન હોય છે, તે પ્રકારમાં ભિન્ન વસ્તુઓથી પૂર્ણ થાય છે.

પણ બુદ્ધિ સમ્બન્ધી શક્તિઓના ઉપયોગો ઇન્દ્રિયોના ઉપયોગોથી પ્રકારમાં ભિન્ન છે, અને દરેકની જૂદી જૂદી જાતો એકબીજીથી ભિન્ન છે, તેટલા માટે જે આનન્દો તેને પૂર્ણ કરે છે તે પણ જૂદા હોય છે.

એજ અનુમાન દરેક આનન્દ અને જે શક્તિના ઉપયોગ તે પૂર્ણ કરે છે તેની વચ્ચેના નિકટ સમ્બન્ધમાંથી ફલિત થતું જણાય છે, કારણકે ઉપયોગ તેના ખાસ આનન્દથી વધે છે; ઉ.ત. માણસો ઉપયોગ જો આનન્દદાયક હોય તો કોઇ પણ બાબત સમજવાને અને તેના પાર સુધી પહોંચવાને વધારે પાત્ર થાય છે. આ પ્રમાણે જેમને ભૂમિતિમાં રસ લાગે છે તેઓ ભૂમિતિજ્ઞ થાય છે, અને 'બીજાઓના કરતાં બધા સિદ્ધાન્તો બહેતર સમજે છે; અને એજ રીતે, જેઓ સંગીતના, અથવા શિલ્પના, અથવા બીજી કોઇ પણ વસ્તુના શોકીન હોય છે તેઓ એ પ્રકારના કામમાં આગળ વધે છે, કારણકે તેમાં તેમને રસ લાગે છે. ત્યારે, આનન્દો ઉપયોગોને વધારવામાં મદદ કરે છે, પણ જે તેને વધારવામાં મદદ કરે છે તે તેની સાથે નિકટ સમ્બન્ધમાં હોવું જોઇએ: પણ જ્યારે વસ્તુઓ એકબીજીથી પ્રકારમાં ભિન્ન હોય છે, ત્યારે જે વસ્તુઓ તેમની સાથે નિકટ સમ્બન્ધમાં હોય, તે પણ પ્રકારમાં ભિન્ન હોવી જોઇએ.

એજ અનુમાન કદાચ વધારે સ્પષ્ટ રીતે એ હકીકતમાંથી ફલિત થાય છે, કે એક શક્તિનો ઉપયોગ બીજી શક્તિના ખાસ આનન્દથી અટકે છે, ઉ. ત. એક વાંસળીનો આશક એક દલીલ તરફ ધ્યાન આપી શકતો નથી, જો તે બીજા માણસને બજાવતાં સાંભળે તો, કારણકે તેને તેના વર્તમાન વ્યવહાર કરતાં વાંસળી વગાડવામાં વધારે રસ છે; તેટલા માટે, વાંસળી વગાડનારનો આનન્દ વિચારના ઉપયોગમાં હરકત કરે છે.

એ જ પરિણામ બીજા દાખલાઓમાં પણ આવે છે, એટલે કે, જ્યારે જ્યારે માણસ પોતાની શક્તિઓને એક વખતે બે વસ્તુઓ ઉપર વાપરતો હોય ત્યારે; વધારે આનન્દદાયક કામ બીજાને અટકાવે છે, અને જો પ્રિયતામાં ભેદ મોટો હોય, તો વધારે વધારે અટકાવે છે, છેક તેને દબાવી દેવાની હદ સુધી પણ. આ પ્રમાણે, જ્યારે કોઇ વસ્તુ આપણને તીવ્ર આનન્દ આપે છે, ત્યારે આપણે બીજું કશું બિલકુલ કરી શકતા નથી. જ્યારે આપણે બીજી વસ્તુ કરીએ છીએ, ત્યારે આપણે પહેલીને માટે બહુ દરકાર રાખતા નથી; અને તેથી જે લોકો નાટકશાળામાં મીઠાઇ ખાય છે તેઓ નટો જ્યારે ખરાબ હોય ત્યારે સહુથી વધારે ખાય છે.

હવે, જ્યારે ખાસ આનન્દ શક્તિના ઉપયેાગને વધારે છે, એટલે તેને વધારે સન્તત અને બહેતર કરે છે, અને જ્યારે બીજા મૂળનેા આનન્દ તેને બગાડે છે, ત્યારે એ ખુલ્લું છે કે આ બે આનન્દેા વચ્ચે મેાટેા ભેદ છે. ખરેખર, બીજા મૂળમાંથી આનન્દની અસર લગભગ પ્રવૃત્તિ પેાતામાંથી કષ્ટના જેવી છે. કારણકે શક્તિનેા ઉપયેાગ તેની અંદરથી દુઃખ થાય તેા બગડે છે; જેમ, ઉદાહરણ તરીકે, ત્યારે બને છેં કે જ્યારે માણસને લખવું અથવા ગણવું અપ્રિય અને કષ્ટદાયક હેાય; કારણકે ઉપયેાગ કષ્ટકારક હેાવાથી એક દાખલામાં તે લખવાનું બંધ કરે છે, અને બીજામાં ગણવાનું. ત્યારે, શક્તિના ઉપયેાગથી તેના ખાસ આનન્દથી અને ખાસ કષ્ટથી વિરુદ્ધ રીતે અસર થાય છે; અને ‘ખાસ’ નેા હું એ અર્થ સમજું છું કે પ્રવૃત્તિ પેાતે જે ઉત્પન્ન કરે છે તે. પણ બીજા મૂળમાંથી આનન્દની અસર, અમે હમણાં કહ્યું તેમ, લગભગ તેના ખાસ કષ્ટના જેવી છે; એટલે કે એ શક્તિના ઉપયેાગમાં અટકાવ કરે છે, જોકે એટલી હદ સુધી નહીં.

વળી આપણી શક્તિઓના ઉપયેાગેા જેમ સારાપણા અને ખરાબપણામાં જૂદા પડે છે, અને કેટલાએક ઇષ્ટ તથા કેટલાએક ત્યાજ્ય હેાય છે, અને કેટલાએક તટસ્થ હેાય છે, તેમ જૂદા જૂદા આનન્દેામાં પણ ભેદ હેાય છે; કારણકે દરેકને તેનેા ખાસ આનન્દ છે. ત્યારે, જે આનન્દ ખાસ સારી પ્રવૃત્તિનેા છે તે સારેા છે, અને જે સારી નથી તેનેા ખાસ છે તે ખરાબ છેઃ કારણકે ઉમદા વસ્તુઓની ઇચ્છા સ્તુતિપાત્ર છે, અને નીચ વસ્તુઓની ઇચ્છા દેાષપાત્ર છે; પણ જે આનન્દેા આપણી શક્તિઓના ઉપયેાગેાની સાથે આવે છે તે ઇચ્છાઓ કરતાં પણ તેમને વધારે અધીન છે, કારણકે ઇચ્છાઓ સમય અને સ્વભાવ બન્નેમાં વિશિષ્ટ છે, પણ આનન્દેા સમયમાં લગભગ સમકાલીન છે, અને ઉપયેાગેાથી વ્યાવૃત્ત કરવા એટલા કઠણ છે કે ઉપયેાગ એજ આનન્દ છે કે કેમ, એ એક વિવાદનેા વિષય છે.

છતાં એમ દેખાયૂ છે કે, આનન્દ એ વિચાર અથવા લાગણીના કર્મ સાથે એક નથી; એ તેા અશક્ય થાયઃ પણ બન્ને અવિભાજ્ય છે એ હકીકતથી કેટલાક લેાકેા કલ્પના કરે છે કે તેઓ એક છે.

ત્યારે જેમ શક્તિઓના ઉપયોગો જૂદા જૂદા છે, તેમ તેના "ખાસ" આનન્દો પણ જૂદા છે. જોવું સ્પર્શવાના કરતાં વધારે શુદ્ધ છે, સાંભળવું અને સૂંઘવું સ્વાદના કરતાં, તેટલા માટે, તેમના આનન્દો વચ્ચે પણ એવા પ્રકારનો ભેદ છે, અને બુદ્ધિના આનન્દો આ ઇન્દ્રિયોના આનન્દો કરતાં વધારે શુદ્ધ અને દરેક પ્રકારના કેટલાક બીજાઓ કરતાં વધારે શુદ્ધ છે.

વળી, દરેક જાતના પ્રાંણીને પોતાનો ખાસ આનન્દ હોય એમ દેખાય છે, જેમ પોતાનું ખાસ કર્તવ્ય હોય છે તેમ,–એટલે કે તેની શક્તિઓના ઉપયોગ અથવા તેના સ્વભાવના વિકાસની સાથે જે આવે છે તે આનન્દ. અને પ્રાણીઓની જૂદી જૂદી જાતોની છૂટી વિચારણાથી આનું સમર્થન થશે; એક ઘોડાના આનન્દો, એક કૂતરાના, અને એક માણસના બધા જૂદા જૂદા છે–હેરેક્લિટસ કહે છે તેમ, ગધેડો સોના કરતાં ઘાસને પસન્દ કરશે; કારણકે ગધેડાને સોના કરતાં ઘાસમાં વધારે આનન્દ છે.

ત્યારે, પ્રકારમાં જૂદી જૂદી વ્યક્તિઓના આનન્દો પ્રકારમાં જૂદા હોય છે; અને આપણે સ્વાભાવિક રીતે ધારી શકીએ કે એક જ જાતની વ્યક્તિઓના આનન્દો વચ્ચે પ્રકારનો કશો ભેદ થશે નહીં. અને છતાં માણસોના આનન્દોમાં તો ભેદ કંઇ થોડો નથીઃ આ માણસને જે ગમે છે તે પેલાને કષ્ટ આપે છે; એકને જે કષ્ટદાયક અને અકારૂં છે તે બીજાને પ્રિય અને ચાહવા લાયક છે. મધુર વસ્તુઓના સમ્બન્ધમાં પણ આ પ્રમાણે બને છેઃ મધુર શું છે એ સમ્બન્ધી એક તાવવાળા માણસની અને એક નીરોગી માણસની કલ્પના જૂદી હોય છે; અને ગરમ શું છે એ સમ્બન્ધી એક નબળા આદમીની કલ્પના એક મજબૂત આદમીની કલ્પના કરતાં જૂદી છે. અને બીજી બાબતમાં પણ એમ બને છે.

પણ આ જાતની બધી બાબતમાં અમે માનીએ છીએ કે, વસ્તુઓ જેવી પૂર્ણ માણસને દેખાય છે, તેવી તેઓ છે.

હવે જો આ અભિપ્રાય સાચો હોય, એટલે કે, જો દરેક દાખલામાં સદ્ગુણ અથવા સજ્જન કસોટી હોય, તો તેને જેમાં આનન્દ લાગે છે તે આનન્દ થશે અને તેને જેમાં રસ લાગે છે તે રસિક.

જો તેને જે અપ્રિય હોય તે બીજાને પ્રિય દેખાય, તો આપણે વિસ્મિત થવું જોઇએ નહીં; કારણકે એવા રસ્તા ઘણા છે કે જેમાં માણસો બગડે છે અને ખરાબ થાય છે: છતાં આવી વસ્તુઓ, આનન્દદાયક નથી, પણ તેમના જેવા સ્વભાવના માણસોને જ આનન્દદાયક છે. ત્યારે એ ખુલ્લું છે, કે નીચ આનન્દોને આનન્દો તરીકે સ્વીકારવાની જ આપણે ના પાડવી જોઇએ, સિવાય કે બગડેલા માણસો માટે.

પણ જે આનન્દો સારા ગણાય છે તેમાંથી, કયા અથવા કઇ જાતના માણસના ખાસ આનન્દો કહેવાય? જો માણસની શક્તિઓના ખાસ ઉપયોગો શા છે તે આપણે જાણીએ તો આપણને શંકા રહે નહીં; કારણકે ખાસ આનન્દો તેમના સહગામી છે.

ત્યારે, પૂર્ણ અને સુખી માણસને ઉચિત શક્તિઓનો ઉપયોગ એક અથવા અનેક હોય, તોપણ જે આનન્દો તે ઉપયોગને પૂર્ણ કરે છે તેઓ આનન્દ શબ્દના પૂર્ણ અર્થમાં માણસના આનન્દો કહેવાશે, અને બીજાઓ લાક્ષણિક અર્થમાં અને એ અર્થના એક અંશ સાથે, જેમ શક્તિઓના ઉપયોગમાં છે તેમ.

## અધ્યાયો ૬–૯. ઉપસંહાર.

### ૬. સુખ વિનોદ નથી, પણ જીવન છે.

હવે જ્યારે આપણે સદ્ગુણ અને મિત્રતા અને આનન્દના જૂદા જૂદા પ્રકારોનું વિવેચન કરી રહ્યા, ત્યારે એજ બાકી રહે છે કે સુખનો સંક્ષેપમાં એહવાલ આપવો જોઇએ, કારણકે આપણે સ્વીકારીએ છીએ, કે માણસ જે કરે છે તે સર્વેનો ઉદ્દેશ સુખ છે. અને પ્રથમ જો આપણે ઉપર કહી ગયા તેનું સિંહાવલોકન કરીએ, તો આપણું કહેવાનું ટૂંકું થશે.

આપણે કહ્યું કે સુખ કોઇ ટેવ અથવા કેળવાયેલી શક્તિ નથી. જો તે હોય તો જે માણસ બધા દિવસ ઊંઘી રહે, અને શાકભાજીનું જીવતર જીવતો હોય, અથવા જે માણસના ઉપર મોટામાં મોટી આફતો ઉતરી હોય, તેને એ સાધ્ય હોવું જોઇએ. આપણે આ અનુમાન સ્વીકારી શકતા નથી, તેટલા માટે, આપણે આગળ કહ્યું તેમ સુખને આપણે શક્તિના ઉપયોગમાં

મૂકવું જોઇએ, પણ શક્તિના ઉપયોગો કોઇ વાર આવશ્યક હોય છે (એટલે કે, બીજી કોઇ વસ્તુની ખાતર ઇષ્ટ), કોઇ વાર સ્વતઃ ઇષ્ટ હોય છે, તેટલા માટે એ ખુલ્લું છે, કે જે વસ્તુઓ સ્વતઃ ઇષ્ટ છે તેમાં સુખ મૂકાવું જોઇએ, અને જે બીજી કોઇક વસ્તુની ખાતર ઇષ્ટ છે તેમાં નહીં; કારણકે સુખને કશી ખોટ નથી; તે પોતામાં પર્યાપ્ત છે.

હવે, જ્યારે શક્તિના ઉપયોગમાંથી તેના પોતાના ઉપરાંત કશી અપેક્ષા ન હોય, ત્યારે તે સ્વતઃ ઇષ્ટ છે.

(૧) ઉત્કૃષ્ટતાનાં પ્રકાશનો આ સ્વભાવનાં ગણાય છે; કારણકે જે ઉમદા અને ઉત્કૃષ્ટ છે તે કરવું સ્વતઃ ઇષ્ટ ગણાવું જોઇએ, અને (૨) જે વિનોદો આપણને પ્રસન્ન કરે છે તે; કારણકે બીજી કોઇ વસ્તુની ખાતર તે પસંદ થતા નથી,—ખરેખર, માણસોને પોતાની તનદુરસ્તી અને મિલ્કતની અવગણના દ્વારા તેમનાથી લાભ કરતાં હાનિ થવાનો વધારે સંભવ છે.

હવે, માણસો જેમને સુખી કહે છે તેમાંના ઘણાખરા આ પ્રકારની રમતો રમે છે. અને આ કારણથી આવી રમતોમાં જેઓ હાજર જવાબી દેખાડે છે તેઓ નિષ્ઠુર શાસકોની મહેરબાની મેળવે છે; કારણકે નિષ્ઠુર શાસકને જેની જરૂર છે તેમાં તેઓ પોતાને પ્રિય બનાવે છે, અને જેની તેને જરૂર છે તે ગમ્મત છે. ત્યારે, આ ગમ્મતો સાધારણ રીતે સુખનાં તત્ત્વોમાં ગણાય છે, કારણકે રાજાઓ તેઓમાં પોતાનો અવકાશ ગાળે છે. પણ અમે એમ કહી શકીયે, કે આવા માણસોનું કાંઇ ધોરણ લેવાય નહીં. કારણકે રાજાની પદવીથી કંઇ સદ્‌ગુણ અથવા વિવેકની સંપન્નતા લક્ષિત થતી નથી, કે જે શક્તિના તમામ ઉત્કૃષ્ટ ઉપયોગોનાં મૂળ છે, અને જો આ માણસો શુદ્ધ સંસ્કારી આનંદનો સ્વાદ ન લીધેલો હોવાથી શરીરના આનંદોનો આશ્રય કરે, તો તે કારણથી આપણે તે આનંદોને વધારે ઇષ્ટ ધારવા જોઇએ નહીં; કારણકે છોકરાંઓ પણ ધારે છે કે પોતે જે વસ્તુઓને મૂલ્યવાન સમજે છે તે બીજી કોઇ પણ વસ્તુ કરતાં બહેતર છે. ત્યારે એ સ્વાભાવિકજ છે, કે જેમ છોકરાંઓ મૂલ્યવાનના માપમાં પ્રૌઢ માણસથી જૂદાં પડે છે, તેમ નઠારા માણસો સારા માણસોથી જૂદા પડવા જોઇએ.

તેટલા માટે, આપણે વારંવાર કહ્યું છે તેમ, તેજ ખરેખરૂં મૂલ્યવાન અને આનંદદાયક છે, કે જે પૂર્ણ માણસને તેવું છે. હવે, જે કેળવાયેલી શક્તિઓ પોતાની ખાસ હોય તેનો ઉપયોગ દરેક માણસને પરમ ઇષ્ટ લાગે છે; તેટલા માટે, જે પૂર્ણ માણસને પરમ ઇષ્ટ લાગે છે તે સદ્‌ગુણની પ્રવૃત્તિ છે.

તેટલા માટે, સુખ વિનોદમાં રહેલું નથી; અને ખરેખર વિનોદ ઉદ્દેશ છે એમ ધારવું મુર્ખાઇ ભરેલું છે, જાણે કે આપણે આખો ભવ મહેનત કરીએ છીએ તે માત્ર આપણી ગમ્મતની ખાતર હોય. આપણે કહી શકીએ કે આપણે દરેક વસ્તુને બીજી કોઇ વસ્તુની ખાતર પસંદ કરીએ છીએ, સિવાય માત્ર સુખ; કારણકે તે ઉદ્દેશ છે. પણ વિનોદની ખાતર ગંભીર થવું અને મહેનત કરવી એ તુચ્છ અને છેક બાલિશ દેખાય છે; પણ આપણે ગંભીર થઇ શકીએ તે માટે, એનાખાર્સિસ કહે છે તેમ—ગમ્મત કરવી એ વાજબી દેખાય છે; કારણકે વિનોદ એક પ્રકારનો વિરામ છે, અને વિરામની આપણને જરૂર છે, કારણકે સંતત આપણે કામ કરી શકતા નથી.

ત્યારે વિરામ ઉદ્દેશ હોઇ શકે નહીં; કારણકે તે તો આપણી શક્તિઓના ઉપયોગના એક સાધન તરીકે લેવાય છે. વળી, જે જીવન સદ્‌ગુણ દાખવે છે તે સુખી જીવન ગણાય છે; અને આવું જીવન ગંભીર હોવું જોઇએ, અને વિનોદ માત્રમાં પર્યાપ્ત થઇ શકે નહીં.

વળી, એમ મનાય છે કે ગંભીર મહત્ત્વની બાબતો એ હસવાની અને વિનોદની બાબતો કરતાં બહેતર છે; અને અવયવ અથવા માણસ જેમ બહેતર હોય તેમ તેનું કર્તવ્ય મહત્તર હોય છે; પણ આપણે કહેલુંજ છે કે જે બહેતર છે તેનું કર્તવ્ય અથવા ઉપયોગ ઉચ્ચતર અને વધારે સુખકારક છે.

વળી શારીરિક આનંદોનો ઉપભોગ દરેક માણસને લભ્ય છે, જેમ શ્રેષ્ઠ માણસને તેમ એક ગુલામને; પણ કોઇ એમ ધારતું નથી કે કોઇ ગુલામ સુખમાં ભાગ લઇ શકે; કારણકે માણસના વિશિષ્ટ જીવનમાંજ તે ભાગ લઇ શકતો નથી, કારણકે ખરેખર સુખ આ પ્રકારની રમતોમાં રહેલું નથી, પણ, સદ્‌ગુણની પ્રવૃત્તિમાં રહેલું છે, જેમ અગાઉ આપણે કહી ગયા છીએ.

## ૭. ચિન્તનશીલ જીવન એ સર્વોપરિ અર્થમાં સુખ છે.

પણ જો સુખ સદ્‌ગુણની પ્રવૃત્તિ હોય, તો એમ ધારવું ઉચિત છે કે તે સર્વોપરિ સદ્‌ગુણની પ્રવૃત્તિ થશે; અને તે આપણા શ્રેષ્ઠ ભાગનો સદ્‌ગુણ અથવા ઉત્કૃષ્ટતા થશે.

હવે તે ભાગ અથવા શક્તિ—પછી તેને તમે વિવેક અથવા ગમે તે કહો—જે સ્વાભાવિક રીતે શાસતી અને દોરતી દેખાય છે, અને ઉમદા તથા દૈવી વસ્તુઓ સમજતી—પછી તે પોતે દૈવી હોય, કે માત્ર આપણી અંદરનો સૌથી દૈવી ભાગ હોય—તે એ શક્તિ છે, કે જેની ખાસ ઉત્કૃષ્ટતામાં પ્રવૃત્તિ પૂર્ણ સુખ થશે.

આ ચિન્તન અથવા મનનમાં રહેલ છે, એમ આપણે કહી ચૂક્યા છીએ.

આ અનુમાન આપણે ઉપર જે કહ્યું છે તેને, અને જાણીતાં સત્યોને બન્નેને અનુકૂળ છે એમ દેખાય છે.

શક્તિનો આ ઉપયોગ ઊંચામાં ઊંચો હોવો જોઇએ; કારણકે વિવેક આપણી શક્તિઓમાં સર્વોપરિ છે, અને બધી જ્ઞાતવ્ય વસ્તુઓમાં જેમની સાથે વિવેકને નિસબત છે તે સર્વોપરિ છે.

વળી, એ ઉપયોગ સર્વથી સંતત છે; કારણકે કોઇ પણ પ્રકારના કર્મ કરતાં મનન વધારે સતત ચલાવી શકાય છે.

અમે એમ પણ માનીએ છીએ, કે સુખના એક તત્ત્વ તરીકે આનંદ હોવો જોઇએ; પણ એ સૌ સ્વીકારે છે, કે બધી સદ્‌ગુણી પ્રવૃત્તિઓમાં ડહાપણનો ઉપયોગ પ્રિયતમ છે. કંઇ નહીં તો ફિલસુફીના આનંદો વિશુદ્ધિ અને સ્થિરતામાં સ્તુતિપાત્ર ગણાય છે; અને એમ માનવું ઉચિત છે કે જેઓ વિદ્યા શોધતા હોય તે કરતાં જેઓ તેથી સંપન્ન હોય તેમનો વખત વધારે આનંદમાં પસાર થાય છે.

વળી જે આત્મપર્યાપ્તિ કહેવાય છે તે સૌથી વધારે ચિન્તનશીલ જીવનમાં મળે છે. ખરેખર, જીવનનાં આવશ્યકોની જેમ ન્યાયી માણસને અને બીજાઓને તેમ સુજ્ઞ માણસને જરૂર પડે છે; પણ, જ્યારે આ વસ્તુઓ યોગ્ય પરિમાણમાં હાજર હોય, ત્યારે ન્યાયી માણસને તે ઉપરાંત બીજા

માણસોની પણ જરૂર છે, કે જેમના તરફ અને જેમની સાથે તે ન્યાયથી વર્તી શકે; અને એ પ્રમાણે સંયમી અને હિંમતવાન અને બીજાં માણસોને જરૂર પડે છે; પણ સુજ્ઞ માણસ પોતાની મેળે ચિંતન કરવાને સમર્થ છે, અને જેમ વધારે સુજ્ઞ હોય તેમ વધારે સમર્થ છે. અમે એટલું કબૂલ કરીએ કે જો બીજાઓ તેને મદદ કરનાર હોય, તો તે બહેતર ચિન્તન કરી શકે, પણ છતાં બીજા કોઇ પણ કરતાં એ વધારે આત્મપર્યાપ્ત છે.

વળી, એમ દેખાય છે કે કેવલ આ જીવન માત્ર સ્વતઃ ઇષ્ટ છે, કારણકે ચિન્તન ઉપરાંત બીજું કોઇ પરિણામ તે આપતું નથી, પણ વ્યાવવહારિક પ્રવૃત્તિઓમાંથી તો કર્મ ઉપરાંત પણ કમી જાસ્તી કાંઇક આપણને મળે છે.

વળી, સુખ અવકાશને લક્ષિત કરે છે, એમ વિચારાય છે; કારણકે આપણે મહેનત એટલા સારૂ કરીએ છીએ કે આપણને અવકાશ મળે, જેમ આપણે લડાઇ એટલા સારૂ કરીએ છીએ કે તેથી આપણે શાન્તિ ભોગવી શકીએ. હવે, વ્યાવહારિક સદ્‌ગુણો કાંતો રાજનીતિમાં અથવા લડાઇમાં ઉપયુક્ત થાય છે; પણ આ કંઇ ફુરસદના ધંધા દેખાતા નથીઃ—

ખરેખર લડાઇ તો ફુરસદથી છેક ઉલટા પ્રકારની દેખાય છે; કારણકે લડવાની ખાતર કોઇ લડવાનું પસંદ કરતો નથી, કે એ હેતુ માટે સંગ્રામ ગોઠવતો નથી; લડાઇમાં ખૂનરેજી થાય તેટલા માટે જે માણસ દોસ્તદારો વચ્ચે દુશ્મનાઇ કરાવે તે લોહીનો તરસ્યો ચંડાલ ગણાશે.

પણ રાજ્યપુરુષનું જીવન સુદ્ધાં અવકાશનો ધંધો નથી, અને રાજનીતિના આચાર ઉપરાંત, અધિકાર અને આબરૂ, અથવા કંઇ નહીં તો સુખ, તેને પોતાને અને તેના સહનાગરોને, કે જે રાજનીતિથી ભિન્ન વસ્તુ છે; કારણકે આપણે (જેઓ સુખ શું છે તે પૂછીએ છીએ) રાજનીતિ શું છે એમ પણ પૂછીએ છીએ, સ્પષ્ટ રીતે એવું લક્ષીને કે તે સદ્‌ગુણથી ભિન્ન વસ્તુ છે.

ત્યારે, જો રાજપુરુષ અને સેનાપુરુષનાં જીવનો, જોકે તેઓ ઉમદાપણામાં અને ભવ્યતામાં સદ્‌ગુણના બીજા બધા ઉપયોગોથી ચડી જાય છે, છતાં ફુરસદના ધંધા નથી, અને અમુક ઇતર ઉદ્દેશને લક્ષ્ય કરે છે, અને માત્ર તેમની પોતાની ખાતર ઇચ્છાતાં નથી, પણ વિવેકનો ઉપયોગ ગંભીરતામાં

ઉચ્ચતર દેખાય છે (કારણકે તે સત્યનું ધ્યાન ધરે છે), અને પોતાના ઉપરાંત બીજો કશો ઉદ્દેશ તેને લક્ષિત નથી, અને પોતાનો ખાસ આનંદ ભોગવવાને તે ચાહે છે, અને ઉપરાંત આત્મપર્યાપ્ત છે, અને ફુરસદવાળો, અને અખૂટ (કોઇ પણ માનુષી વસ્તુ હોઇ શકે તે અંશે), અને સુખને આરોપાતાં બીજાં બધાં લક્ષણો તેનામાં છે, તે પરથી એ ફલિત થાય છે કે, વિચારશક્તિનો ઉપયોગ એ માણસનું પૂર્ણ સુખ થશે, અર્થાત્, જ્યારે દિવસોનો એક પૂર્ણ અવધિ ઉમેરીએ ત્યારે; કારણકે આપણી સુખની કલ્પનામાં કશું અપૂર્ણ દાખલ કરી શકાય નહીં.

પણ જે જીવન આ કલ્પનાનો અનુભવ કરે તે માનવીના કરતાં કંઇક વધારે થશે, કારણકે તે માણસના સ્વભાવનું પ્રદર્શન થશે નહીં, પણ તે સ્વભાવમાં કોઇ દૈવી અંશનું, જેનો ઉપયોગ બીજા પ્રકારના સદ્‌ગુણી ઉપયોગોથી એટલો ચડિયાતો છે, કે જેટલો તે દૈવી અંશ આપણા મિશ્ર માનવ સ્વભાવથી ચડિયાતો છે.

ત્યારે, જો માણસની સાથે સરખાવતાં વિવેક દૈવી હોય, તો જે જીવન વિવેકના ઉપયોગમાં રહેલું છે તે પણ માનવ જીવન સાથે સરખામણીમાં દૈવી થશે. છતાં જેઓ આપણને એવી સલાહ આપે છે, કે આપણે માણસ અને મરણશીલ છીએ, તેથી જે માનુષી અને મરણશીલ છે તેથી ઊંચે આપણા વિચારો ઉન્નત કરવા નહીં, તેમને સાંભળવાને બદલે, બની શકે તે અંશે આપણે આપણી મરણશીલતા આઘી મૂકીને આપણી સર્વોપરિ શક્તિના ઉપયોગમાં જીવવા સારૂ દરેક પ્રયત્ન કરવો જોઇએ; કારણકે, જોકે એ આપણી અંદરનો એક અલ્પ ભાગ છે, તોપણ શક્તિમાં અને હિંમતમાં તે બીજા બધાથી અતિશય ચડી જાય છે.

અને ખરેખર આ ભાગ આપણું સાચું પોતે હોય એમ દેખાય છે, કારણકે તે શાસક અને બહેતર ભાગ છે. ત્યારે કોઇ માણસ તેના સાચા પોતાના જીવનથી બીજી કોઇ વસ્તુના જીવનને પસંદ કરે, તો એ વિચિત્ર થાય.

વળી, આપણે ઉપર કહ્યું તે અહીં લાગુ પાડી શકીએ:—દરેક વ્યક્તિ માટે તે સૈાથી સારૂં, અને આનંદદાયક છે, કે જે તેને સ્વાભાવિક રીતે

ઉચિત હોય. ત્યારે વિવેક એ જો સૌથી સાચા અર્થમાં માણસ હોય, તો જે જીવન વિવેકના ઉપયોગમાં રહેલું છે તે માણસ માટે સૌથી આનંદ-દાયક અને તેટલા માટે સૌથી સુખમય થશે.

**૮. ઉતરતા અર્થમાં સુખ તરીકે વ્યાવહારિક જીવન સંબંધી. બન્ને વચ્ચેનો સંબંધ. સંપત્તિ કેટલે અંશે આવશ્યક છે.**

બીજા પ્રકારના સદ્ગુણના ઉપયોગમાં જે જીવન રહેલું છે તે ઉતરતા અર્થમાં સુખમય છે; કારણકે, નીતિ સંબંધી સદ્ગુણનાં પ્રકાશનો ખાસ કરીને (દૈવી નહીં, પણ) માનુષી છે. એટલે કે, ન્યાય, હિંમત અને બીજા નીત સંબંધી સદ્ગુણો આપણા પરસ્પરની તરફના સંબંધોમાં તે પાળવાથી દાખવાય છે, કે જે દરેક દાખલામાં, કરારો અને સેવાઓમાં, અને બધા પ્રકારનાં બાહ્ય કર્મોમાં, તેમજ આપણી અંતરની લાગણીઓમાં ઉચિત હોય. આ તમામ ખાસ કરીને માનુષી વ્યવહાર દેખાય છે.

વળી કેટલીક બાબતોમાં નીતિ સંબંધી સદ્ગુણ શારીરિક બંધારણનું વસ્તુતાએ પરિણામ હોય એમ દેખાય છે, અને ઘણી બાબતોમાં તેનો આ-વેશોની સાથે નિકટ સંબંધ જણાય છે.

વળી દક્ષતા નીત સંબંધી સદ્ગુણ સાથે અવિયોજ્ય પ્રકારે લગ્ન થયેલી છે, અને નીતિ સંબંધી સદ્ગુણ દક્ષતાની સાથે, કારણકે નીતિ સંબંધી સદ્ગુણ દક્ષતાના સિદ્ધાંતોને નિર્ણીત કરે છે, અને દક્ષતા નીતિમાં શું વાજબી છે તે નિર્ણીત કરે છે.

પણ નીતિ સંબંધી સદ્ગુણો, આવેશોની સાથે બંધાએલા હોવાથી, આપણા મિશ્ર સ્વભાવના હોવા જોઇએ; અને મિશ્ર સ્વભાવના સદ્ગુણો ખાસ કરીને માનુષી છે. તેટલા માટે જે જીવન તેમને પ્રગટ કરે છે, અને જે સુખ આમાં રહેલું છે તે ખાસ કરીને માનુષી હોવાં જોઇએ.

પણ જે સુખ વિવેકના ઉપયોગમાં રહેલું છે તે ઉતરતા સ્વભાવથી જૂદું છે.

ઉપરાંત, આ સુખને બાહ્ય હિતો પણ થોડાં જ હોવાની અપેક્ષા દેખાય છે, ખસૂસ કરીને નીતિજીવનને અપેક્ષા છે તે કરતાં તો થોડાંજ. ચાલો આપણે એમ કહીએ, કે જીવનનાં આવશ્યકોની તો બન્નેને સરખી હદ સુધી

જરૂર છે; કારણકે, જોકે વાસ્તવમાં રાજપુરુષ ફિલસુફ કરતાં પોતાની જાતની વધારે સંભાળ લે છે, તોપણ તફાવત છેક નહીં જેવો પડશે. પણ પોતાની પ્રવૃત્તિઓને માટે જેની તેમને જરૂર છે તેમાં મોટો તફાવત થશે. ઉદાર માણસને, તે ઉદાર રીતે વર્તી શકે તે માટે, દ્રવ્યની અપેક્ષા છે; ન્યાયી માણસને પોતાનાં કરજો ચૂકવવા માટે (કારણકે કેવળ ઇચ્છાની કસોટી થઇ શકતી નથી,—અન્યાયી માણસો પણ ન્યાયથી વર્તવાની ઇચ્છાનો દંભ કરે છે); હિંમતવાન માણસને જો તેને કોઇ હિંમતનું કામ બજાવવાનું હશે તો બળની જરૂર પડશે; અને સંયમી માણસને ઉપભોગની છૂટની,—કારણકે નહીં તો તે, અથવા બીજા કોઇ પણ સદ્દગુણનો સંપાદક, પોતે કેવો છે એ કેમ બતાવી શકે?

વળી લોકો એમ વિવાદ કરે છે કે સદ્દગુણ માટે આશય આવશ્યક છે કે કર્મ, કારણકે સદ્દગુણ બન્નેને લક્ષિત કરતો સમજાય છે. ત્યારે એ સ્પષ્ટ છે, કે પૂર્ણતા માટે બન્ને આવશ્યક છે. પણ કર્મ માટે ઘણી વસ્તુઓની જરૂર પડે છે, તે જેમ વધારે મોટું અને ઉમદા હોય, તેમ વધારે.

બીજી તરફ જે ચિંતનમાં નિમગ્ન હોય છે તેને પોતાના કર્મને માટે આ વસ્તુમાંથી કોઇની જરૂર નથી; બલકે, એમ પણ કહી શકાય કે તેઓ ચિંતનમાં વિક્ષેપ કરે છે: પણ બીજા માણસોની સાથે રહેનારા એક માણસ તરીકે તે સદ્દગુણી રીતે વર્તવાનું પસંદ કરે છે, અને તેથી એક માણસની માફક વર્તવા સારૂ તેને આ પ્રકારની જરૂર પડશે.

પૂર્ણ સુખ એ કોઇક પ્રકારની ચિંતનની પ્રવૃત્તિ છે, એ નીચે પ્રમાણે પણ બતાવી શકાય:—હમેશાં એવું ધારવામાં આવે છે, કે સર્વ વ્યક્તિઓમાં દેવો સૌથી વધારે ધન્ય અને સુખી છે; પણ એમને આપણે કયા પ્રકારનાં કર્મો આરોપિત કરશું? ન્યાયનાં કર્મો? ખરેખર દેવોને વેપારમાં પડતા અને થાપણો પાછી આપતા, વગેરે કલ્પવા, એ હાસ્યાસ્પદ છે. કે હિંમતવાન માણસનાં કર્મો, કે જે ભયભરેલી વસ્તુઓ સહે છે, અને સંકટની સામે થવું ઉમદા છે માટે તેની સામે થાય છે? કે ઉદારતાનાં કર્મો? પણ કોને તેઓએ આપવું? અને તેમનામાં નાણું કે એ જાતની કોઇ પણ વસ્તુ છે એમ

ધારવું એ બુદ્ધિવિરુદ્ધ નથી? અને સંયમનાં કર્મો એટલે તેમને માટે શું? ખરેખર કશી નઠારી ઇચ્છાઓ ન હોવા માટે તેમની તારીફ કરવી એ તો એક અપમાન થાય. સંક્ષેપમાં, આપણે આખી યાદી જોઇ જઇએ, તો આપણુને માલુમ પડશે, કે કર્મ માત્ર દેવોને માટે ક્ષુદ્ર અને અઘટિત છે.

અને તોપણ સર્વત્ર એવું ગણુવામાં આવે છે કે તેઓ જીવે છે, અને તેટલા માટે પોતાની શક્તિઓ વાપરે છે; કારણુંકે આપણે એવું તો ધારી નજ શકીએ કે તેઓ એન્ડીમિયનની માફક ઊંઘતા હોય.

હવે એક વ્યક્તિ જીવે છે, અને તેને કર્મ આરોપિત થઇ શકતું નથી, અને ઉત્પાદન તો એથી પણુ ઓછું, તો ચિંતન સિવાય શું બાકી રહે છે? ત્યારે, એ ફલિત થાય છે, કે જે દૈવી જીવન ધન્યતામાં બીજાં સર્વથી ચડી જાય છે તે ધ્યાન અથવા ચિંતનમાં રહેલું છે. તેટલા માટે, માનુષી પ્રવૃત્તિના બધા પ્રકારોમાં જે આને સૌથી વધારે મળતો હશે તે મહત્તમ સુખનું પાત્ર થશે.

અને આ વળી એ હકીકતથી સમર્થિત થાય છે કે બીજાં પ્રાણીઓ આ જાતની પ્રવૃત્તિ માટે કેવળ અપાત્ર હોવાથી સુખમાં ભાગ લેતાં નથી. કારણુકે દેવોનું જીવન પૂરેપૂરૂં ધન્ય છે, અને માણુસનું જીવન તે જેટલે અંશે આ પ્રકારની પ્રવૃત્તિનું અમુક સામ્ય મેળવી શકે તેટલે અંશે ધન્ય છે; પણુ બીજાં પ્રાણીઓમાંથી કોઇ સુખી નથી, કારણુકે તેઓ ધ્યાન માટે કેવળ અપાત્ર છે.

ત્યારે, સુખ ધ્યાનના જેટલુંજ વિસ્તરે છે, અને જેમ ધ્યાન વધારે હોય તેમ જીવનમાં સુખ વધારે હોય છે—અકસ્માતથી નહીં પણુ ધ્યાનના એક આવશ્યક સહગામી તરીકે; કારણુકે ધ્યાન સ્વતઃ કીમતી છે.

ત્યારે, અમારો સિદ્ધાંત એ છે કે સુખ એક પ્રકારનું ચિંતન અથવા ધ્યાન છે.

પણુ આપણે માણુસો છીએ, તેટલા માટે આપણુને બહારના સદ્ભાગ્યની પણુ જરૂર પડશે; કારણુકે આપણો સ્વભાવ ધ્યાનને માટે જે આવશ્યક છે તે બધું પોતે પૂરૂં પાડતો નથી; શરીર આરોગ્યમાં હોવું જોઇએ, અને ભોજનથી સંપન્ન રાખવું જોઇએ, અને બીજી રીતે પણુ તેની સંભાળ લેવી જોઇએ. છતાં, આપણે એવું ન ધારવું જોઇએ. કે બહારની સારી વસ્તુઓ

વગર સુખી થવું અશક્ય છે, તેટલા માટે જે માણુસ સુખી થવાનો છે તેને ઘણી વસ્તુઓ અથવા ઘણું જોઇશે. માણુસને જે સ્વતંત્ર કરે છે, અથવા કર્મ કરવાને શક્તિમાન બનાવે છે, તે કંઇ સારી વસ્તુનું અતિ બાહુલ્ય નથી; અને એક માણુસ ઉમદા કર્મો કરી શકે, જોકે તે ઝમીન અને સમુદ્રનો હાકેમ ન હોય. સાધારણુ સંપત્તિ તમને સદ્‌ગુણી કરવા પ્રસંગ આપી શકે (જેમ આપણે સહેલાઇથી જોઇ શકીએ, કારણુકે ખાનગી ગૃહસ્થો વાજબી કર્મો રાજાઓના કરતાં ઓછાં નહીં પણ વધારે કરતા જણાય છે), અને જે આ પ્રસંગ આપે છે તે બસ છે; કારણુકે જે માણુસમાં સદ્‌ગુણ છે, અને જે તેનો ઉપયોગ કરે છે, તેનું જીવન સુખી થશે.

હું ધારૂં છું, કે **સોલને** પણ સુખી માણસનું સારૂં વર્ણન આપ્યું છે. તેણે કહેલું, કે " મારા વિચાર પ્રમાણે, તે માણુસ સુખી છે, કે જેને નસીબની બક્ષેશો સાધારણ હોય, પણ જેણે સૈાથી ઉમદા કામ કર્યાં હોય, અને જે સંયમથી જીવ્યો હોય; કારણુકે જે માણુસની પાસે ઓછાં સાધનો હોય તે પણ પોતાની ફરજ બજાવી શકે."

**એ**નેકસેગોરસનો પણ એવો વિચાર માલુમ પડે છે કે સુખી માણુસ તવંગર કે રાજા હોતો નથી; કારણુકે તેણે કહેલું, કે સુખી માણુસ કોઇ એવો હોય, કે જેને સાધારણ લોકો તેવો ભાગ્યેજ માની શકે, તો તેને આશ્ચર્ય ન થાય; કારણુકે તેઓ બાહ્ય ઉપરથી મત બાંધે છે, કારણુકે તેનીજ તેઓ કદર કરી શકે છે.

ત્યારે, સુજ્ઞોના અભિપ્રાયો આપણા વિચારને અનુકૂળ દેખાય છે. પણ, જોકે આ અભિપ્રાયોનું અમુક વજન છે, છતાં વ્યવહારની બાબતોમાં સત્યની કસોટી જીવતરની હકીકતોમાંથી મળે છે, કારણુકે સર્વોપરિ અધિકાર તેમનામાં વસે છે. તેટલા માટે જે વિચારો અમે આપ્યા છે, તેમની જીવતરની હકીકતો સાથે સરખામણીથી કસોટી કરવી જોઇએ; અને જો તેઓ હકીકતોની સાથે અનુકૂળ હોય તો તેમને સ્વીકારવા જોઇએ, પણ જો તેઓ અનુકૂળ ન હોય તો તેમને માત્ર કલ્પનારૂપ ગણવા જોઇએ.

પણ વળી, જે માણુસ પોતાના વિવેકને વાપરે છે અને કેળવે છે, અને તેને શ્રેષ્ઠ સ્થિતિમાં રાખે છે, તે સ્વર્ગનો પણ પ્રિયતમ દેખાય છે. કારણુકે,

જેમ ધારવામાં આવે છે તેમ, જો દેવો માણુસની કશી પણુ સંભાળ લેતા હોય, તો એમ ધારવું ઉચિત છે, કે માણુસમાં જે શ્રેષ્ઠ અને તેમને પોતાને સૌથી નિકટ (અર્થાત્ વિવેક) છે, તેમાં તેઓ પ્રસન્ન થાય છે, અને જેઓ તેના તરફ મહત્તમ સ્નેહ અને પૂજ્યભાવ બતાવે છે તેમને તેઓ નવાઝે છે, કારણુકે તેમને પોતાને જે વહાલું છે તેની તેઓ સંભાળ રાખે છે, અને સાચાં તથા ઉમદા કર્મ કરે છે. પણુ એ સ્પષ્ટ છે કે આ બધી બાબતો સૌથી વધારે સુજ્ઞ માણુસમાં મળી આવે છે. તેટલા માટે સુજ્ઞ માણુસ સ્વર્ગનો સૌથી માનીતો છે; અને તેટલા માટે, આપણે અનુમાની શકીએ તેમ, સૌથી વધારે સુખી છે.

ત્યારે, આ રીતે પણુ સુજ્ઞ માણુસ બીજા કોઇ કરતાં વધારે સુખી થશે.

## ૯. ઉદ્દેશ કેવી રીતે સિદ્ધ થઇ શકે?

હવે, આપણે આ બાબતોનું (જોકે સંક્ષેપમાં, પણુ પૂરતી રીતે) વિવેચન કરી રહ્યા, અને સદ્દગુણોનું, અને મિત્રતા અને આનન્દનું પણુ, ત્યારે આપણે શું એવું ધારીએ કે જે ઉદ્દેશ આપણે રાખ્યો હતો તે આપણે પ્રાપ્ત કર્યો છે? નહીં, ખરેખર એ કહેવત લાગૂ પડે છે, કે વ્યવહારની બાબતોમાં જે કર્તવ્ય છે, તે સંબંધી કેવળ માનસિક જ્ઞાન નહીં પણુ તેનું આચરણુ ઉદ્દિષ્ટ છે. ત્યારે સદ્દગુણુ સંબંધી માત્ર જાણુવું બસ નથી, પણુ તે મેળવવાને અને વાપરવાને પ્રયાસ કરવો જોઇએ, અથવા જે આપણુને ભલા બનાવે તેવાં બીજાં કોઇ પણુ પગલાં ભરવાને.

હવે, જો વિચારોમાં પોતાની મેળે આપણુને સારા કરવાની શક્તિ હોય, તો થીઓગ્નિસ કહે છે તેમ, તે ઘણાં મોટાં ઇનામને લાયક થાય, અને તેવાં આપણે આપવાં જોઇએ; પણુ હકીકતમાં એમ દેખાય છે કે, જોકે ઉદાર દિલના જુવાન માણુસોને ઉત્તેજવાને અને દોરવાને તેઓ સમર્થ છે, અને જોકે જે ઉમદા છે તેનો જેને સાચો સ્નેહ છે તેવા ઉદાર સ્વભાવ ઉપર તેમના દ્વારા સદ્દગુણુની અસર થાય છે, છતાં તેઓ આમ લોકોને ભલાઇ તરફ વાળવા સમર્થ નથી. કારણુકે ઘણાખરા માણુસોને સ્વભાવથી પૂજ્યભાવને બદલે ભયથી શાસિત થવાનું વધારે વલણુ હોય છે, અને પાપને તેની દુષ્ટતાની ખાતર નહીં પણુ તેની સઝાની ખાતર પરિહરવાનું. કારણુકે આવેશોથી

દોરાઇને તેઓ જે આનંદો પોતાના સ્વભાવને રુચે છે તેમને, અને જે સાધનોથી તે આનંદો પ્રાપ્ત કરી શકાય તેમને અનુસરે છે, અને સામેનાં દુઃખોને પરિહરે છે. પણ જે ઉમદા છે અને જે ખરેખર આનન્દદાયક છે, તેનો તો તેમને ખયાલ પણ નથી, કારણકે તે તેમણે કદાપિ ચાખેલ નથી.

ત્યારે આવા માણસોને. નિયમમાં લાવવા કયા વિચારો અથવા દલીલો સમર્થ છે? ખરેખર એ અશક્ય છે, અથવા બહુ કઠણ તો છે જ, લક્ષણમાં જે લાંબા વખત સુધી પરોવાઇ ગયેલ હોય તેને દલીલથી દૂર કરવું તે. મને પૂછો તો, મારો એવો વિચાર છે, કે જ્યારે માણસોને સારા બનાવનારી બધી સ્થિતિઓ વર્તમાન હોય, ત્યારે આપણને સદ્દગુણનો લેશ પણ મળે, તેથી આપણે સારી રીતે સંતુષ્ટ થવું જોઇએ.

હવે, માણસોને જે સારા બનાવે છે તે કેટલાકના ધારવા પ્રમાણે કુદરત છે, બીજાઓના ધારવા પ્રમાણે ટેવ (અથવા કેળવણી) છે, અને બીજાઓના ધારવા પ્રમાણે શિક્ષણ.

કુદરત દ્વારા જે ભલાઇ આવે તેના સંબંધમાં, એ ખુલ્લું છે કે તે આપણા અંકુશમાં નથી, પણ જે લોકો ખરી રીતે ભાગ્યશાળી કહેવાવાને પાત્ર છે, તેમને અમુક દૈવી પ્રણાલી દ્વારા બક્ષાય છે.

ઉપદેશ અથવા શિક્ષણના સંબંધમાં, મને ધાસ્તી છે કે બધા દાખલાઓમાં તે લાભ કરી શકે નહીં, પણ શ્રોતાના આત્માને કેળવણીથી તૈયાર કરવો જોઇએ, કે જેથી તે યોગ્ય પ્રસંગે ઉલ્લાસ અને તિરસ્કાર અનુભવી શકે, જેમ બીજને સફળ કરવું હોય તો પૃથ્વીને તૈયાર કરવી જોઇએ તેમ. કારણકે જો તે પોતાના આવેશોના નિયંત્રણમાં હશે, તો તમે તેને જે દલીલોથી પાછો વાળવા મથશો તે તે સાંભળશે નહીં, અને સમજશે પણ નહીં. પણ જ્યારે તે આ સ્થિતિમાં હોય, ત્યારે તમે દલીલથી તેનું મન કેમ ફેરવી શકો? સંક્ષેપમાં કહીએ તો, આવેશ માત્ર બળને તાબે થતા દેખાય છે, પણ વિવેકને નહીં. ત્યારે, લક્ષણ ઘડાયેલું હોવું જોઇએ, અને કોઇક રીતે સદ્દગુણના જેવું, જે ઉમદા છે તેને ચાહનારૂં, અને જે નીચ છે તેને ધિક્કારનારૂં.

પણ જુવાન થયા પછી, આપણે યોગ્ય કાયદામાં ઉછર્યા હોઇએ તે સિવાય, સદ્દગુણનાં માર્ગમાં બરાબર દોરાવું કઠણ છે; કારણકે સંયમથી

અને નિયમથી રહેવું એ ઘણાખરા માણુસને આનંદદાયક નથી, અને ખાસ કરીને જુવાન માણુસોને. ત્યારે, આપણો ઉછેર અને જીવનનો આપણો આખો માર્ગ કાયદાથી નિર્દિષ્ટ થવો જોઇએ; કારણકે જેમ જેમ આપણે તેને ટેવાતા જશું તેમ તેમ તે કષ્ટદાયક થતું મટશે, અને હું તો એટલે સુધી ધારૂં છું, કે આપણે જુવાન હોઇએ ત્યારે આપણુને યોગ્ય ઉછેર અને કેળવણી મળે એટલાથીજ બસ નથી, પણ આપણે મોટા થઇએ ત્યારે પણ આપણે જીવતરનો એજ માર્ગ જારી રાખવો જોઇએ, અને એજ ટેવોને દૃઢ કરવી જોઇએ. આ બાબતોમાં પણ આપણુને કાયદાની મદદની જરૂર છે, અને ખરેખર, સંક્ષેપમાં કહીએ તો, આપણા આખા જીવતરમાં. કારણકે ઘણાખરા માણુસો વિવેકના કરતાં બલાત્કારથી વધારે શાસિત થાય છે, અને જે ઉમદા છે તેની ઇચ્છાના કરતાં સઝાની ધાસ્તીથી.

આ કારણુથી, કેટલાક માને છે કે કાયદા બાંધનારે, પ્રથમ લોકોને નોતરવા જોઇએ, અને સદ્‌ગુણ ઉમદા છે, તેટલા વાસ્તે તેમને સદ્‌ગુણી થવાનો ઉપદેશ કરવો જોઇએ, કારણકે જેઓ સારી રીતે કેળવાયેલા હશે તેઓ તેનું કહેવું સાંભળશે; પણ જ્યારે તેઓ ન સાંભળે, અથવા ઓછા ઉમદા સ્વભાવના હોય, ત્યારે તેણે નિયમન અને સઝાનો ઉપયોગ કરવો જોઇએ, અને જેઓ છેક નફ્ટ હોય તેવાને દેશનિકાલ કરવા જોઇએ. કારણકે સજ્જન, કે જે પોતાના દોરનાર તરીકે જે ઉમદા છે તેને લે છે, તે વિવેકનું કહેવું સાંભળશે, પણ જે સજ્જન નથી, અને જેની ઇચ્છાઓ આનંદ ઉપર લાગેલી છે, તેને ભારના પશુની માફક કષ્ટથી સુધારવો જોઇએ. અને આ કારણુથી પણ તેઓ કહે છે, કે જે કષ્ટનો ઉપયોગ કરવાનો છે તે અપરાધી જે આનંદોને ચાહે છે તેથી વિરુદ્ધમાં વિરુદ્ધ હોવાં જોઇએ.

ત્યારે, આપણે કહ્યું છે તેમ, જેને સારા થવું હોય તેને સારી રીતે ઉછેરવો અને કેળવવો જોઇએ, અને તે પછી તેણે જીવતરના એવાજ ઉત્કૃષ્ટ માર્ગમાં જારી રહેવું જોઇએ, અને ઇચ્છાથી અથવા અનિચ્છાથી, કશું નીચ કદાપિ કરવું જોઇએ નહીં; અને આ પ્રમાણે ત્યારેજ થઇ શકે, કે જ્યારે માણુસો કોઇક પ્રકારના વિવેક અને નિયમનને અધીન રહેતા હોય, અને

હવે પિતાના શાસનમાં જોઇતું બળ અથવા બલાત્કારનું સામર્થ્ય નથી, તેમ કોઇ પણ માણસ, રાજા અથવા રાજાના જેવો હોય તે સિવાય, તેના શાસનમાં નથી; પણ કાયદામાં બલાત્કારનું સામર્થ્ય છે, અને સાથે સાથે એક પ્રકારની દક્ષતા અથવા વિવેકશક્તિમાંથી પ્રભવતું બુદ્ધિપૂર્વક નિયમન છે. અને જોકે આપણા વલણની જેઓ સામે થાય છે તેવા માણસોથી આપણે નાખુશ થઇયે છીએ, અને તે તેમનો વિરોધ વાજબી હોય તોપણ, છતાં જ્યારે જે યોગ્ય છે તે કરવાને કાયદો આપણને ફરમાવે છે ત્યારે આપણને કષ્ટ લાગતું નથી.

પણ સ્પાર્ટા એકજ, અથવા લગભગ એકજ, એવું રાજ્ય છે, કે જેમાં કાયદા બાંધનારે નાગરોના ઉછેર અને જીવનપદ્ધાત તરફ ધ્યાન આપ્યું જણાય છે. ઘણાંખરાં રાજ્યોમાં આ બાબતો તરફ બિલકુલ ધ્યાન અપાતું નથી, અને દરેક માણસ પોતાને ગમે તેમ વર્તે છે, તથા સાઇકલોપીઅન ફેશન પ્રમાણે પત્ની અને બાલકોને શાસે છે.

ત્યારે આ બાબતોની વ્યવસ્થા જો રાજ્ય માથે લે, અને બરાબ અમલમાં લાવે, તો સૈાથી સારૂં થાય; પણ રાજ્ય તે તરફ બેદરકાર રહે છે, એટલે એમ દેખાય છે કે આપણે દરેકે આપણાં પોતાનાં બાળકો અથવા મિત્રોને સદ્દગુણના માર્ગ ઉપર મદદ આપવી જોઇએ, અને આમ કરવાની શક્તિ, અને કંઇ નહીં તો ઇચ્છા, આપણામાં હોવી જોઇએ.

હવે, ઉપર જે કહ્યું તે પરથી એમ દેખાય છે, કે માણસ કામ કરવાને શક્તિમાન થાય તે માટે શ્રેષ્ઠ યોજના એ છે, કે તેણે કાયદા બાંધતાં શીખવું. કારણકે રાજ્યની કેળવણી કાયદાના સાધનથી ચાલે છે, અને જ્યારે કાયદા સારા હોય ત્યારે સારી હોય છે; પણ કાયદા લખેલા હોય અથવા નહીં, કે તેથી એક માણસ કે ઘણા માણસની કેળવણી નિયમિત થતી હોય તેથી, કશો ફેર પડતો જણાતો નથી, જેમ સંગીત, અથવા વ્યાયામ, અથવા બીજી કોઇ પણ કેળવણીમાં ફેર પડતો નથી તેમ. કારણકે જેમ રાજ્યમાં જે કાયદાથી અને નીતિથી નિર્દિષ્ટ હોય એનું પ્રબળ છે, તેમ ઘરમાં કુટુંબના બાપના શબ્દથી અને રિવાજોથી જે નિર્દિષ્ટ હોય તેનું, સગપણ અને ફરજનાં બંધનોને

લીધે ઓછું નહીં પણ વધારે, પ્રબળ હોય છે; કારણકે કુટુંબનાં માણસોને સ્નેહ અને અધીનતા કુદરતથી રોપાઇ ગયેલાં હોય છે.

વળી, હમણાં જે કહ્યું તે છતાં, જેમ વૈદ્યકમાં તેમ કેળવણીમાં, બધાની સામટી કરતાં દરેકની છૂટી ચિકિત્સા બેહતર છે. એક સામાન્ય નિયમ તરીકે આરામ અને ઉપવાસ તાવના દરદી માટે સારાં છે, પણ કોઇ ખાસ દાખલામાં તે સારાં ન હોય. હું ધારૂં છું, કે મુક્કાબાજીનો કોઇ પણ ઉસ્તાદ એકજ પદ્ધતિ પકડવાને દરેક માણસને ભલામણ કરતો નથી. ત્યારે, એમ દેખાય છે કે વ્યક્તિઓની કેળવણી ખાનગી કેળવણીની યોજનાથી વધારે પૂર્ણતાથી ચાલે છે; કારણકે ત્યારે દરેકને તેને જરૂર હોય તેજ મળે છે.

પણ (તમે કાંતો વૈદ્ય હો, કે ઉસ્તાદ હો, કે બીજા ગમે તે હો, છતાં) વ્યક્તિની શ્રેષ્ઠ ચિકિત્સા તમે ત્યારે કરી શકો, કે જ્યારે તમે એ સામાન્ય નિયમ જાણતા હો કે, "આવી આવી વસ્તુ બધાં માણસો માટે હિત છે," અથવા "અમુક સ્વભાવનાં બધાં માણસો માટે;" કારણકે શાસ્ત્રને જે અનેકમાં અનુગત સામાન્ય છે, તેની સાથે નિસબત કહેવાય છે, અને છે પણ ખરી.

હું એ વાતની ના પાડતો નથી, કે કશા શાસ્ત્રીય જ્ઞાન વગર પણ એક વ્યક્તિની સારી ચિકિત્સા કરવી કેવળ શક્ય છે, જો તમે અનુભવથી બરાબર જાણતા હો, કે અમુક અમુક કારણોની તેના ઉપર કેવી અસર થાય છે તો; જે પ્રમાણે કેટલાંક માણસો બીજા માણસને માટે દવા બતાવવા અશક્ત હોવા છતાં, પોતાની દવા કોઇ વૈદ્ય કરતાં પણ બેહતર કરતાં દેખાય છે, તે પ્રમાણે.

પણ, આમ છતાં, હું એમ બેધડક કહું છું, કે જો કોઇ માણસ કોઇ કળામાં પારંગત થવા, અથવા તેની શાસ્ત્રીય વિદ્યા પ્રાપ્ત કરવા ઇચ્છતો હોય તો તેણે તેનાં સામાન્ય મૂળતત્ત્વ સુધી પહોંચવું જોઇએ, અને બરાબર પદ્ધતિથી એ બધાંમાં વાકેફ થવું જોઇએ; કારણકે, આપણે કહ્યું છે તેમ, શાસ્ત્રોને સર્વગ્રાહી નિર્દેશોની સાથે નિસબત છે.

અને તેથી મને લાગે છે, કે જે માણસ (કાંતો ઘણા અથવા થોડા) માણસોને કેળવણીથી બેહતર કરવા ઇચ્છતો હોય, તેણે કાયદા બાંધવાની

કળા અથવા વિદ્યા પ્રાપ્ત કરવી જોઇએ, એટલે કે, માણસોને કાયદા દ્વારા સારા બનાવી શકાય એમ માનીએ તેા. કારણકે જે કોઇ માણસ આવી ચડે તેનું લક્ષણ સારી રીતે ઘડવું, એ કાંઇ દરેક માણસથી કરી શકાય એવી વાત નથી, પણ કેવળ તે માણસથી, કે જેની પાસે વિદ્યા હોય, જેમ સંભાળવાળી ચિકિત્સા અને દક્ષતાની જેમાં જરૂર પડે છે તેવા વૈદક અને બીજા ધંધાઓમાં છે તેમ."

ત્યારે, મને લાગે છે, કે હવે આપણું કાર્ય એ તપાસ કરવાનું છે, કે કાયદા બાંધવાની વિદ્યા અથવા કળા આપણે કોની પાસેથી અને કયાં સાધનો વડે શીખવી.

કોઇ જવાબ આપે કે, "જેમ આપણે બીજી કળાઓ શીખીએ છીએ તેમ, અર્થાત જે રાજપુરુષો એ કળાનો અભ્યાસ: કરે છે તેમની પાસેથી, કારણકે આપણને જણાયું હતું કે, કાયદા બાંધવા એ રાજનીતિનો એક ભાગ છે."

પણ મને લાગે છે કે બીજી વિદ્યાઓ અને કળાઓની જે સ્થિતિ છે તે છેક રાજનીતિની નથી. કારણકે બીજા દાખલાઓમાં એ ખુલ્લું છે, કે કળાના શીખવનારા અને વાપરનારા લોક, વૈદ્યો અને ચિતારાની માફક, એકના એક હોય છે. પણ રાજનીતિની બાબતમાં, જોકે પ્રોફેસરો એ કળા શીખવવાનો દાવો કરે છે, છતાં તેનો ઉપયોગ કરનારા કદાપિ એઓ નહીં પણ રાજપુરુષો હોય છે.

અને રાજપુરુષો તર્કને બદલે અનુભવથી ચાલતા અને કોઇક પ્રેરિત શક્તિથી કર્મ કરતા દેખાય છે. કારણકે એ સ્પષ્ટ છે કે તેઓ આ બાબતો ઉપર કદાપિ લખતા કે બોલતા નથી (જોકે કદાચ અદાલતોમાં અથવા શિષ્ટ સમાજમાં ભાષણો કરવાના કરતાં એમ કરવાથી બેહતર થાય), અને પોતાનો હુનર પોતાના પુત્રોને કે કોઇ મિત્રને તેમણે કદાપિ આપેલ નથી. અને છતાં આપણે સમજી શકીએ જો શકય હોત તો તેમણે હુનર આપ્યો હોત; કારણકે પોતાના દેશને માટે એ કરતાં બેહતર વારસો મૂકવાનો તેમને કોઇ પણ મળત નહીં, અને પોતાને માટે, તથા તેટલા માટે, પોતાનાં

પ્રિયતમોને માટે, આ શક્તિના કરતાં વધારે કીમતી કોઇ પણ વસ્તુ તેઓ પસન્દ કરી શક્યા હોત નહીં.

છતાં, અમારે કબૂલ કરવું જોઇએ, કે અહીં અનુભવ બહુ ઉપયોગી થઇ પડે છે; કારણકે નહીં તો રાજનીતિ સાથે પરિચયથી માણસો કદાપિ રાજપુરુષો બને નહીં. ત્યારે, જેઓ રાજપુરુષની વિદ્યા માટે ઇચ્છતા હોય તેમને ( સત્ય જાણવાની સાથે ) અનુભવની પણ જરૂર દેખાય છે.

પણ જે પ્રોફેસરો રાજનીતિ શીખવવાનો દાવો કરે છે, તેઓ પોતાનાં વચન અદા કરવામાં હસવા જેવી રીતે અશક્ત દેખાય છેઃ કારણકે, સંક્ષેપમાં કહીએ, તો તે શું છે, અથવા શેની સાથે તેને નિસબત છે, એ પણ તેઓ જાણતા નથી. જો તેઓ જાણતા હોત, તો તેમણે તેનો અલંકારશાસ્ત્ર સાથે અભેદ કર્યો ન હોત, કે એથી નીચે તેને મૂકેલ ન હોત, અને વર્તમાન કાયદાઓમાંથી સૌથી સારા ગણાતા કાયદાનો એક સંગ્રહ કર્યો કે કાયદાની યોજના સહેલાઇથી ઘડાઇ ગઇ, એમ તેઓ ધારતા ન હોત. તેઓ કહે છે કે, " એ માત્ર શ્રેષ્ઠને ચૂંટી કાઢવાની બાબત છે, " પણ એ હકીકત ભુલી જાય છે કે આ ચૂંટણીમાં બુદ્ધિની અપેક્ષા છે, અને જેમ સંગીતમાં, તેમ અહીં, સાચો નિર્ણય કરવો એ મહત્તમ મુસ્કેલીની વાત છે. જે લોકોને કોઇ બાબતનો ખાસ અનુભવ હોય, તેઓજ પરિણામ માટે સાચો નિર્ણય આપી શકે, અને તે શી રીતે અને કયાં સાધનોથી ઉત્પન્ન થાય છે તે સમઝે, અને કયા યોગો સુયોગો થાય તે; પણ જેમને ખાસ અનુભવ ન હોય, તેમણે તો, જો તેઓ પરિણામ સારૂં અથવા ખરાબ છે—ઉદાહરણ તરીકે, ચિત્રમાં, એમ કહી શકે, તો સન્તુષ્ટ થવું જોઇએ. હવે, કાયદા એ જાણે કે રાજનીતિનું કર્મ અથવા પરિણામ છે. ત્યારે, કાયદાઓનો કોઇ પણ સંગ્રહ માણસને કાયદા બાંધતા કેમ શીખવી શકે, કે સંગ્રહમાંથી શ્રેષ્ઠ હોય તેને ચૂંટી કાઢતાં ?

એમ લાગે છે કે નીરોગી કરવાનો હુનર પણ કિતાબોથી શીખવાતો નથી. અને છતાં વૈદકના કિતાબો તમને દવાઓ કહેવાનો યત્ન કરે છે એટલુંજ નહીં, પણ તે કેમ પરવી, અને જૂદા જૂદા વર્ગના દરદીઓની કેમ

ચિકિત્સા કરવી, એ તેમના સ્વભાવોનો ભેદ બતાવીને સમઝાવવા મથે છે. પણ આ તમામ, જોકે તે અનુભવીઓને ઉપયોગી થઇ શકે, છતાં જેઓ વૈદ્યક સમ્બન્ધી કશું ન જાણતા હોય, તેમને બિલકુલ નિરુપયોગી છે.

એ પ્રમાણે મને લાગે છે કે આપણે એમ કહી શકીએ, કે કાયદાઓ અને રાજ્યવ્યવસ્થાઓના સંગ્રહો જેઓ વિવેચક દૃષ્ટિથી તેમની પરીક્ષા કરવાને અને અમુક નિયમ સારો છે કે ખરાબ તેનો નિર્ણય કરવાને, અને કયા નિયમો પરસ્પર અનુકૂળ છે તે જોવાને શક્તિમાન હોય, તેમને બહુ ઉપયોગી થઇ શકે, પણ જો કેળવાયેલી શક્તિ વગરના માણસો આવા સંગ્રહો વાંચે, તેઓ બરાબર નિર્ણય કરી શકે નહીં (ખરો નિર્ણય એની મેળે આવી જાય તે સિવાય), જોકે આવી બાબતોમાં તેઓ પોતાની બુદ્ધિને સજ્જ કરી શકે.

ત્યારે, જ્યારે અમારા પુરોગામીઓએ આ કાયદા બાંધવાની બાબત તપાસ વગર પડી મૂકી છે, ત્યારે કદાચ અમે તેની તપાસ કરીએ તો બેહેતર થશે, અને ખરેખર તપાસ રાજ્યની વ્યવસ્થાના આખા સવાલની, કે જેથી માનવ જીવનની અમારી ફિલસુફીને અમે યથાશક્તિ પૂરી કરી શકીએ.

ત્યારે, ચાલો આપણે પ્રથમ તો આપણા પુરોગામીઓએ વિષયની કોઇ પણ શાખા સમ્બન્ધી મહત્વનાં કથનો કહ્યાં હોય તે વિચારીએ; અને પછી, રાજ્યવ્યવસ્થાઓના સંગ્રહ તરફ જોઇને, ચાલો આપણે પૂછીએ, કે કઇ વસ્તુઓનું રાજ્યોને ટકાવવાનું અગર સંહારવાનું વલણ છે, અને કેટલાંક રાજ્યોના સારા શાસનનાં તથા બીજાં રાજ્યોના દુઃશાસનનાં શાં કારણો છે: કારણકે જ્યારે આ બાબતોમાં આપણને અંતર્દૃષ્ટિ મળશે, ત્યારે મને લાગે છે કે શ્રેષ્ઠ રાજ્યવ્યવસ્થા કઇ એ જોવાને આપણે વધારે સમર્થ થઇશું, અને ભિન્ન ભિન્ન પ્રકારોમાંથી દરેકની કઇ યોજના શ્રેષ્ઠ છે તે જોવાને; અર્થાત્ દરેકને કેવા કાયદા અને રિવાજો સૌથી વધારે અનુકૂળ છે તે જોવાને.

ત્યારે, ચાલો આપણે શરૂ કરીએ.*

**સમાપ્ત.**

---

* આ પ્રસ્તાવના એરિસ્ટોટલના રાજનીતિના ગ્રન્થ માટે છે, જે વર્તમાન સ્વતાં અપૂર્ણ છે.